



munera rivista europea di cultura / quaderno

88

Munera. Rivista europea di cultura. Quaderno 2019

Direzione

Stefano BIANCU (responsabile), Girolamo PUGLIESI, Pierluigi GALLI STAMPINO

Segreteria

Attilia REBOSIO

Comitato scientifico

Maria Rosa ANTOGNAZZA, Renato BALDUZZI, Alberto BONDOLFI,
Gianantonio BORGONOVO, Paolo BRANCA, Pierre-Yves BRANDT, Angelo CALOIA,
Annamaria CASCETTA, Carlo CIROTTA, Maria Antonietta CRIPPA, Gabrio FORTI,
Giuseppe GARIO, Marcello GIUSTINANI, Andrea GRILLO, Ghislain LAFONT,
Gabriella MANGIAROTTI, Virgilio MELCHIORRE, Francesco MERCADANTE,
Paolo MOCARELLI, Bruno MONTANARI, Mauro Maria MORFINO, Edoardo ONGARO,
Paolo PRODI (†), Ioan SAUCA, Adrian SCHENKER, Marco TROMBETTA,
Ghislain WATERLOT, Laura ZANFRINI

Comitato editoriale

Maria Cristina ALBONICO, Emanuela GAZZOTTI, Elena RAPONI, Monica RIMOLDI,
Elena SCIPPA, Anna SCISCI, Cristina UGUCCIONI, Davidia ZUCCHELLI



Progetto grafico: Raffaele Marciano.

In copertina: Andrés Moreira, *Times Square*; <https://www.flickr.com/photos/andrix/>.

Munera. Rivista europea di cultura. Pubblicazione quadriennale a cura dell'Associazione L'Asina di Balaam. Rivista registrata presso il Tribunale di Perugia (n. 10 del 15 maggio 2012). ISSN: 2280-5036.

© 2019 by Cittadella Editrice, Assisi. www.cittadellaeditrice.com

© 2019 by Associazione L'Asina di Balaam, Milano. www.lasinadibalaam.it

AMMINISTRAZIONE E ABBONAMENTI: Cittadella Editrice, Via Ancajani 3, 06081 Assisi (PG). E-mail: amministrazione@cittadellaeditrice.com; sito internet: www.cittadellaeditrice.com. Gli abbonamenti possono essere effettuati tramite versamento su conto corrente postale (n. 15663065) intestato a Cittadella Editrice o bonifico/versamento su conto corrente bancario intestato alla Pro Civitate Christiana (IBAN: IT 17 I 05018 03000 000000237357; BIC: CCRTIT2T84A – Banca Popolare Etica, Perugia).

Prezzo di copertina della rivista: **€ 9,00** (formato pdf: **€ 5,00**)

Quota abbonamento annuale «ordinaria» Italia: **€ 25,00** (formato pdf: **€ 12,00**)

Quota abbonamento annuale «ordinaria» Europa: **€ 35,00**

Quota abbonamento annuale «ordinaria» Paesi extraeuropei: **€ 50,00**

La rivista «Munera» è acquistabile nelle librerie cattoliche e dal sito www.muneraonline.eu, dove è anche possibile abbonarsi o acquistare singoli articoli.

Ogni saggio pervenuto alla rivista è sottoposto alla valutazione di due esperti secondo un processo di referaggio anonimo. La rivista riceve da ogni esperto un rapporto dettagliato e una scheda sintetica di valutazione, sulla base dei quali la redazione stabilisce se pubblicare o meno il saggio o se richiederne una revisione. La decisione definitiva sulla pubblicazione di ogni saggio compete alla redazione.

VOLUME PUBBLICATO GRAZIE AL CONTRIBUTO
DELLA LIBERA UNIVERSITÀ MARIA SS. ASSUNTA DI ROMA.

rivista europea di cultura

cittadella editrice

m · u · n · e · r · a

Contemporary Humanism /
Quaderno 2019

«Questa è la sfida di Munera: leggere i fenomeni e le creazioni del diritto, dell'economia, dell'arte, della letteratura, della filosofia, della religione nella loro unità, ovvero come creazioni profondamente umane: come scambi di "munera" e, dunque, come luoghi di umanizzazione. Come tentativi, messi in campo da un essere umano sempre alla ricerca di sé stesso, di appropriarsi in pienezza di una umanità che certamente gli appartiene, ma della quale è anche sempre debitore (e creditore) nei confronti dell'altro: nel tempo e nello spazio. Un compito che Munera intende assumersi con serietà e rigore, ma volendo anche essere una rivista fruibile da tutti: chiara, stimolante, essenziale, mai banale» (dall'editoriale del n. 1/2012).

Indice

<i>Editoriale / Editorial</i>	7/10
CARD. GIANFRANCO RAVASI <i>Interrogativi antropologici contemporanei</i>	13
CLAUDIO ROLLE <i>Una etapa de la lucha por la dignidad humana.</i> <i>La Iglesia católica y los derechos humanos desde 1948 a 1978</i>	27
RODRIGO POLANCO <i>The Latin American Theology as a Humanist Proposal.</i> <i>A Liberation of the Non-Person</i>	45
FRANÇOIS MOOG <i>La contribution de l'éducation catholique à la promotion d'un humanisme contemporain</i>	59
GIUSEPPE TOGNON <i>Humanism. Reflections on an Eponymous Idea</i>	73
JÉRÔME DE GRAMONT <i>Retour sur une vieille querelle. L'anti-humanisme</i>	97
STEFANO BIANCU <i>Competing Paradigms. A Century of Humanism and homo symbolicus</i>	111
FEDERICA CACCIOPPOLA <i>Educazione alla Cittadinanza Globale.</i> <i>Fragilità e potenzialità di un costrutto emergente</i>	129
JEYVER RODRÍGUEZ <i>Fragility, Vulnerability and Flourishing of All Beings</i>	139

DOMENICO CAMBRIA	
<i>L'umano tra scrittura e lettura. A partire dal pensiero di Jacques Derrida</i>	147
FRANCESCA SIMEONI	
<i>Fragilità e forza. Il paradosso dell'attenzione in Simone Weil</i>	157
KAMILA DRAPAŁO	
<i>On Plants and Jewels. Martha Nussbaum's Vulnerability Approach</i>	169
MARIA BEATRICE VENANZI	
<i>Alla ricerca di un nuovo umanesimo. Figure di consonanza tra Mallarmé e Debussy</i>	179
ALESSANDRO VETULI	
<i>«Con materna tenerezza». Figure d'umanesimo in Giovanna Maria della Croce (1603-1673)</i>	191

Editoriale

Umanesimo è una categoria polisemica, al contempo storica, culturale, assiologica. *Storica*, in quanto indica una precisa epoca della storia intellettuale: quella dell’Umanesimo italiano e dei suoi eredi immediati. *Culturale*, in quanto vale come categoria generativa di un’intera civiltà, dall’origine dunque etnica – avvenuta entro i confini geografici dell’Europa – ma dalle pretese universali, come le varie dichiarazioni universali dei diritti umani testimoniano efficacemente da alcuni secoli a questa parte. *Assiologica*, infine, in quanto indica un orizzonte di senso e una costellazione valoriale che trovano i loro fondamenti in una concezione dell’umanità come compito – e non quale semplice dato di fatto – e in un riconoscimento di tale umanità quale tratto essenziale e costitutivo di *ogni* essere umano, anche al di là dell’epoca e della civiltà che hanno prodotto l’umanesimo. Non a caso la categoria di umanesimo riemerge ricorrentemente in ogni epoca di crisi, quale orizzonte ideale di riferimento e di riscatto dei destini dell’umanità: non dunque quale riproposizione di un preciso paradigma storico, ma quale ideale regolativo e orizzonte valoriale di riferimento. Ogni emergenza storica della categoria ha infatti sempre portato con sé una dimensione di impegno civile e di promozione sociale e umana.

Tutto questo rende al contempo complicato, affascinante e urgente interrogarsi intorno alla categoria di umanesimo e alla sua pertinenza oggi. Tanto più che – da un secolo a questa parte – essa è tornata al centro della scena intellettuale, spesso accompagnata da aggettivi (integrale, sociale, esistenziale, ateo, marxista, socialista...) o preceduta da prefissi (anti-, post-, trans...) che talvolta ne hanno messo in discussione la validità o la pertinenza.

Se da un punto di vista meramente storico, l’umanesimo non è evidentemente più attuale – molto tempo e molta acqua sotto i ponti sono passati dai tempi dell’Umanesimo italiano – dal punto di vista culturale e da quello assiologico la categoria sembra mantenere una sua validità, anche se talvolta *impertinente*. Certamente mantiene un suo fascino: attraente per alcuni, respingente per altri.

È dunque la categoria di umanesimo ancora pertinente in senso culturale, quale categoria sintetica e generativa di una civiltà particolare, e in senso assiologico, quale ideale regolatore e orizzonte valoriale di riferimento? Esiste qualcosa che possa essere definito un umanesimo contemporaneo? Quali ne sono eventualmente le forme storiche e le declinazioni? Si tratta di forme soltanto intellettuali o piuttosto di pratiche e istituzioni che recano nel loro DNA una matrice umanistica e che, proprio per questo, favoriscono e condizionano la nostra possibilità di comprendere che cosa sia l'umanesimo? Possiamo fare a meno di questa categoria? Possiamo declinarla in modo tale che non corrisponda a un mero esercizio intellettuale, ma ad un servizio al tempo che viviamo e alle donne e agli uomini di oggi e di domani?

Molte sono le sfide che ci attendono. Tra tutte, certamente, quella legata alla potenza di cui oggi l'umanità dispone: potenza di trasformazione del mondo e dell'umanità stessa. Tale potenza, conoscitiva, tecnica e pratica, non ha in sé stessa strumenti e criteri di regolazione e vale come fine in sé stessa e per sé stessa. Rispetto a tale potenza, così assiologicamente indifferente, occorre un orizzonte di senso e di valore. Può ancora oggi la categoria di umanesimo offrire un orientamento e una guida, così come è accaduto – ormai alcuni decenni fa – dopo la catastrofe della guerra mondiale?

* * *

È a partire da questi interrogativi che hanno preso forma i contributi qui raccolti. Essi restituiscono la traccia di un seminario dottorale svolto all'Università LUMSA (Roma) nel maggio 2018, intitolato all'umanesimo contemporaneo e specialmente centrato sul binomio fragilità/forza (dell'idea di umanesimo oggi). L'antitesi o endiadi fra i due termini del titolo terminava proprio in un punto interrogativo di cui i molti interrogativi espressi qui sopra sono l'eco e la diffrazione; al tempo stesso, una scelta significativa nella *dispositio* dei due termini – fragilità *vs* forza, opportunità – conteneva forse l'accenno di una risposta. Quasi che fin dal loro titolo, assolutamente aperto, i lavori del seminario “salissero” dalla percezione di una crisi alla speranza di un tempo favorevole.

Il seminario di cui parliamo e di cui questo volume offre una parte degli atti ha visto confrontarsi molte diversità, pur all'interno di un orizzonte di valori condivisi. Diversità di provenienze geografiche: erano rappresentati quattro Università e tre continenti dei due emisferi del mondo. Diversità di generazioni: i più anziani e i più giovani si sono ascoltati reciprocamente. Diversità disciplinare: quale categoria se non quella di umanesimo taglia trasversalmente le scienze umane e sociali? Non è dunque sorprendente se i contributi qui raccolti riflettono, non solo un plurilinguismo, ma uno

spettro ampio di temi e di metodi; se la portata stessa degli argomenti si apre e si chiude, pulsando, da prospettive panoramiche o teoriche ad approfondimenti strettamente monografici o applicativi, da ricostruzioni storiche a letture del presente: quasi che il motto “provando e riprovando” che Carlo Ossola ha richiamato in conclusione del percorso lo descrivesse, in realtà, per intero e suggellasse l’esperienza di umanesimo in atto che, pur nei suoi limiti, l’evento ha rappresentato.

Il lettore troverà nell’intervento introduttivo del cardinal Ravasi un vero e proprio giro d’orizzonte sulle sfide dell’antropologia contemporanea, che fin dal primo momento ha situato molto in alto l’*enjeu* dei successivi dibattiti. Seguono alcune riflessioni di carattere storico, storico-sociale, teologico e pedagogico che esplorano il contributo del magistero della Chiesa o di un pensiero di ispirazione cristiana a questioni e ferite aperte del mondo presente: i diritti umani (Claudio Rolle), la liberazione del povero (Rodrigo Polanco), l’emergenza educativa (François Moog), la cittadinanza globale (Federica Caccioppolla), l’ecologia (Jeyver Rodríguez). L’umanesimo, vien fatto allora di dire, sarà incarnato nella storia, *embarqué*, o non sarà. Ma un blocco di saggi filosofici rimette in questione i fondamentali, rivisitando la storia delle storie dell’umanesimo (Giuseppe Tognon), le grandi *querelles* novecentesche (Jérôme de Gramont), i fili di umanesimo attraverso la trama della decostruzione dell’umano (Domenico Cambria), il rovesciamento del binomio fragilità/forza come in Simone Weil (Francesca Simeoni), i grandi dialoghi a distanza come quello tra Nussbaum e Ricoeur (Kamila Drapało). E su questi dibattiti si proiettano le luci del possibile che vengono da altri linguaggi: linguaggi artistici e letterari (Beatrice Venanzi), linguaggio mistico (Alessandro Vetuli), tutti accomunati dal primato di quella dimensione simbolica che potrebbe essere al centro di un nuovo paradigma e rimettere in moto la fragile idea contemporanea di umanesimo (Stefano Biancu).

Fragilità o opportunità? Declino o tempo favorevole? Nel cercare una risposta conviene custodire tutta la densità di quel motto che proviene dalla poesia teologica di Dante prima di esser fatto proprio dalla scienza moderna: “provando e riprovando”, cioè non solo continuando a cercare, ma esercitando il diritto di giudicare e la capacità del discernimento.

Stefano Biancu e Benedetta Papasogli

Editorial

Humanism is a polysemic category, being at once historical, cultural and axiological. *Historical*, in that it indicates a precise period of intellectual history: that of Italian Humanism and its immediate heirs. *Cultural*, in that it is valid as a generative category of an entire civilization, hence from its ethnic origin – which took place within the geographical borders of Europe – but with universal claims, as the various universal declarations of human rights have effectively testified for some centuries now. Finally, *axiological*, inasmuch as it indicates a horizon of meaning and a constellation of values whose foundation rests on a conception of humanity as a task – and not as a simple fact – and in a recognition of this humanity as an essential and constituent trait of *every* human being, quite apart from the age and civilization that produced humanism. It is no coincidence that the category of humanism emerges recurrently in every age of crisis, as an ideal horizon of reference and redemption of the destinies of humanity: not therefore as the revival of a precise historical paradigm, but as a regulatory ideal and valorial frame of reference. Every historical emergency of the category has in fact always brought with it a dimension of civil commitment and social and human promotion.

All this makes it complicated, fascinating and urgent to question the category of humanism and its relevance today. Above all because, for a century now, it has returned to the center of the intellectual scene, often accompanied by adjectives (integral, social, existential, atheist, Marxist, socialist...) or preceded by prefixes (anti-, post-, trans-...) that have sometimes questioned its validity or relevance.

While from a purely historical viewpoint, humanism is obviously no longer relevant – a long time has passed and there has been a lot of water under the bridge since the days of Italian Humanism – yet from a cultural and an axiological point of view, the category seems to maintain its validity, though it is sometimes *impertinent*. It certainly retains its fascination: attractive to some, repulsive to others.

So is the category of humanism still pertinent in the cultural sense, as a synthetic and generative category of a particular civilization, and in an

axiological sense, as an ideal regulator and a valorial frame of reference? Is there anything that can be called a contemporary humanism? What are their historical forms and their variations? Are they merely intellectual forms, or rather practices and institutions that bear a humanistic matrix in their DNA, and which, precisely for this reason, foster and condition our ability to understand what humanism is? Can we do without this category? Can we interpret it in such a way that it does not amount to a mere intellectual exercise, but is a service to the time we live in and to the women and men of today and tomorrow?

Many challenges await us. Among them all, naturally, the one arising from the power that humanity wields today: the power to transform the world and humanity itself. This power, cognitive, technical and practical, does not contain within itself instruments and criteria to regulate it. Rather it is seen as an end in itself and used for its own sake. With respect to this power, so axiologically indifferent, we need a horizon of meaning and value. Can the category of humanism still offer a direction and a guide, as happened – many decades ago now – after the catastrophe of global warfare?

* * *

These are the questions underlying the contributions collected here. They reflect the proceedings of a PhD seminar held at the Università LUMSA (Rome) in May 2018 dealing with contemporary humanism and especially centered on the binomial frailty/strength (of the idea of humanism today). The antithesis or hendiadys between the two terms in its title was followed by a question mark, of which the many questions expressed above are the echo and diffraction. At the same time, a significant choice in the *dispositio* of the two terms – frailty vs. strength – perhaps contained the hint of an answer. As if from its completely open-ended title, the seminar's work ascended from the perception of a crisis to the hope of a favorable time.

The seminar we are speaking of, part of whose proceedings are contained in this volume, brought together many different positions and engaged them in discussion, though within a horizon of shared values. Diversity of geographical origins, representing four Universities and three continents in the two hemispheres of the world. Diversity of generations: with older and younger listening to each other. A diversity of disciplines: what other category cuts across the humanities and social sciences to the same extent as humanism? Hence it is hardly surprising that the contributions collected here are not only multi-lingual but also reflect an extensive array of themes and methods; or that the very breadth of the arguments opens and closes, ranging from panoramic or theoretical perspectives to strictly monographic or applicative insights, from historical reconstructions to interpretations of

the present: as if the motto “provando e riprovando” (“proof and counter proof”), which Carlo Ossola invoked at the conclusion of our work, described in its entirety and sealed the experience of humanism now under way, and which the seminar, despite its limitations, represented.

In Cardinal Ravasi’s introduction, the reader will find an overview of the challenges to contemporary anthropology, which from the start raised the stakes for the subsequent debate. There follow some historical, social-historical, theological and pedagogical reflections that explore the contribution of the Church’s magisterium or of Christian-inspired thought to the world’s still open questions and wounds: human rights (Claudio Rolle), the liberation of the poor (Rodrigo Polanco), the educational emergency (François Moog), global citizenship (Federica Caccioppolla), ecology (Jeyver Rodríguez). Humanism, one is then prompted to comment, will either be embodied in history, “embarqué”, or it will not. But one set of philosophical essays calls into question its fundamentals, revisiting the history of the histories of humanism (Giuseppe Tognon), the great twentieth-century debates (Jérôme de Gramont), the strands of humanism through the pattern of human deconstruction (Domenico Cambria), the reversal of the combination of frailty/strength as in Simone Weil (Francesca Simeoni), the great dialogues conducted at a distance, like that between Nussbaum and Ricoeur (Kamila Drapało). And onto these debates are projected the lights of the possible that come from other fields: art and literature (Beatrice Venanzi) and mysticism (Alessandro Vetuli), all united by the primacy of that symbolic dimension that could lie at the center of a new paradigm and give a new lease of life to the frail contemporary idea of humanism (Stefano Biancu).

Frailty or opportunity? Decline or a favorable occasion? In seeking an answer, we would do well to preserve all the pregnancy of that motto taken from the theological poetry of Dante before being taken over by modern science: “provando e riprovando” (“proof and counter proof”), not just by continuing to search, but also by exercising our right to judge and our power of discernment.

Stefano Biancu & Benedetta Papasogli

Interrogativi antropologici contemporanei

La celebre domanda di apertura del “grande codice” della cultura occidentale, cioè la Bibbia, rivolta alla creatura umana ‘ajjekkah, «dove sei?» (*Genesi* 3,9), risuona ancor oggi con la stessa potenza interpellante. Assistiamo, infatti a una incessante e persino frenetica metamorfosi di prospettive e di contenuti da rendere ardua una risposta coerente e sufficientemente fondata. L’antropologia è, perciò, uno degli snodi capitali della cultura contemporanea, un crocevia da affrontare non solo attraverso una multi- ma anche inter- e trans-disciplinarietà, cioè con una polimorfia di metodi, tenendo comunque fermo un principio metodologico, non esclusivo ma fondamentale, formulato da Spinoza nel suo *Tractatus politicus*: «Mi sono costantemente preoccupato riguardo alle azioni umane di non deriderle (*ridere*), non compiangerle (*lugere*) né detestarle (*detestari*), ma soltanto di comprenderle (*intelligere*)» (I,4).

Connubio tra humanities e science

Questa operazione di *intus-legere*, cioè di identificare nelle sue matrici la realtà, deve avere sempre come compagnia una capacità critica, resa molto difficile ai nostri giorni dalla fluidità delle concezioni dominanti, ma anche una buona dose di ottimismo, nella convinzione pascaliana che «l'uomo supera infinitamente l'uomo», dotato com'è di un'innata tensione verso la trascendenza, la speranza e il futuro. A questo approccio metodologico di fondo ne associamo un altro che attinge proprio alla categoria “umanesimo”, com'è tradizionalmente intesa.

Era alle soglie della sua morte, nel 2011, quando Steve Jobs, l’acclamato fondatore di Apple, faceva una dichiarazione che può essere assunta a suo testamento ideale: «La tecnologia da sola non basta. È il matrimonio tra la tecnologia e le arti liberali, tra la tecnologia e le discipline umanistiche a darci quel risultato che ci fa sorgere un canto nel cuore». Era in pratica la

* Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura.

sintesi simbolica di un suo precedente intervento tenuto il 12 giugno 2005 all'università di Harvard, quando aveva esaltato la necessità del ritorno alla figura dell'«ingegnere» rinascimentale, cioè di colui che era in grado di *connecting the dots*, «unire i punti», e concludeva: «Non si possono unire i punti guardando avanti, si possono unire solo guardando indietro».

Fuor di metafora, per inoltrarci nel futuro e in una conoscenza sempre più acuta e profonda dell'essere e dell'esistere è indispensabile un ponte tra presente e passato, tra classicità e modernità, tra arti e scienze, tra storia e tecnica. Già il pensatore giudeo-alessandrino Filone nel I secolo d.C. definiva nel *De somniis* (II,234) il sapiente come *methórios*, cioè colui che sta sul limitare del confine tra mondi diversi, «con lo sguardo rivolto contemporaneamente avanti e indietro», come suggerirà secoli dopo una figura alta della cultura occidentale, anticipatore dell'umanesimo, Francesco Petrarca (*simul ante retroque prospiciens*). È dunque necessario un connubio tra *humanities* e *science*, ed è suggestivo che l'acronimo ultimamente imperante *STEM* (Science – Technology – Engineering – Mathematics) sia stato allargato in *STEAM* con l'aggiunta della componente Arts.

Cambi di paradigma socio-culturali

L'orizzonte da affrontare è così vasto e complesso da impedire la costruzione di una vera e propria mappa completa, come è attestato anche da un'immensa bibliografia che è in incessante evoluzione. Infatti il panorama socioculturale, a differenza di epoche passate, è molto mobile tant'è vero, ad esempio, che i cosiddetti *millennials* rivelano lineamenti differenti e inediti rispetto ai giovani nati nel decennio precedente. Questo atteggiamento corrisponde all'incessante evolversi dei fenomeni strutturali generali. Vorremmo, perciò, offrire solo alcune coordinate tra le tante possibili, presentandole solo come spunti per una riflessione più compiuta.

Mantenendoci per ora a un livello generale, cerchiamo di individuare alcuni cambi di paradigma socio-culturali. Il primo riguarda lo stesso concetto di *cultura* che non ha più l'originaria accezione intellettuale illuministica di aristocrazia delle arti, scienze e pensiero, ma ha assunto caratteri antropologici trasversali a tutti i settori del pensare e agire umano, recuperando l'antica categoria di *paideia* e *humanitas*, i due termini che indicavano nella classicità la cultura (vocabolo allora ignoto se non per l'«agri-cultura»). Per questo il perimetro del concetto è molto ampio e coinvolge, ad esempio, la cultura industriale, contadina, di massa, femminile, giovanile e così via. Essa si esprime, poi, oltre che nelle civiltà nazionali e continentali, anche in linguaggi comuni e universali, veri e propri nuovi «esperanto», come la musica, lo sport, la moda, i media.

Conseguenza evidente è nel fenomeno del *multiculturalismo*, che è però un concetto statico di pura e semplice coesistenza tra etnie e civiltà differenti: più significativo è quando diventa *interculturalità*, categoria più dinamica che suppone un'interazione forte con cui le identità entrano in dialogo, sia pure faticoso, tra loro. Questo incontro è favorito dall'urbanesimo sempre più dominante. Al dato positivo dell'osmosi tra le culture si associano alcuni corollari problematici tra loro antitetici. Da un lato, il sincretismo o il «politeismo dei valori» che incrina i canoni identitari e gli stessi codici etici personali; d'altro lato, la reazione dei fondamentalismi, dei nazionalismi, dei sovranismi, dei populismi, dei localismi (tant'è vero che ora si parla di «glocalizzazione» che sta minando l'ancora dominante globalizzazione).

L'erosione delle identità culturali, morali e spirituali e la stessa fragilità dei nuovi modelli etico-sociali e politici, la mutevolezza e l'accelerazione dei fenomeni, la loro fluidità quasi aeriforme (codificata ormai nella simbologia della «liquidità» prospettata da Bauman) incidono evidentemente anche sull'*antropologia esistenziale*, in particolare giovanile. Il tema è ovviamente complesso e ammette molteplici analisi ed esiti. Indichiamo solo il fenomeno dell'io frammentato, legato al primato delle emozioni, a ciò che è più immediato e gratificante, all'accumulo lineare di cose più che all'approfondimento dei significati. La società, infatti, cerca di soddisfare tutti i bisogni ma spegne i grandi desideri ed elude i progetti a più largo respiro, creando così uno stato di frustrazione e soprattutto la sfiducia in un futuro. La vita personale è sazia di consumi eppur vuota, stinta e talora persino spiritualmente estinta. Fiorisce, così, il narcisismo, ossia l'autoreferenzialità che ha vari emblemi simbolici come il *selfie*, la cuffia auricolare, o anche il «branco» omologato, la discoteca o l'esteriorità corporea. Ma si ha anche la deriva antitetica del rigetto radicale espresso attraverso la protesta fine a se stessa o il «bullismo» brutale o la violenza verbale e iconica sulle bacheche *social* oppure l'indifferenza generalizzata con la caduta nelle tossicodipendenze o con gli stessi suicidi in giovane età.

Si configura, quindi, un nuovo fenotipo di *società*. Per tentare un'esemplificazione significativa – rimandando per il resto alla sterminata documentazione sociologica elaborata in modo continuo –, proponiamo una sintesi attraverso una battuta del filosofo Paul Ricœur: «Viviamo in un'epoca in cui alla bulimia dei mezzi corrisponde l'atrofia dei fini». Domina, infatti, il primato dello strumento rispetto al significato, soprattutto se ultimo e globale. Pensiamo alla prevalenza della tecnica (la cosiddetta «tecnocrazia») sulla scienza; oppure al dominio della finanza sull'economia; all'aumento di capitale più che all'investimento produttivo e lavorativo; all'eccesso di specializzazione e all'assenza di sintesi, in tutti i campi del sapere, compresa la teologia; alla mera gestione dello Stato rispetto alla vera progettualità politica; alla strumentazione virtuale della comunicazione che sostituisce

l'incontro personale; alla riduzione dei rapporti alla mera sessualità che emargina e alla fine elide l'eros e l'amore; all'eccesso religioso devozionale che intisichisce anziché alimentare la fede autentica e così via.

Un altro esempio «sociale» (ma nel senso di *social*) che anticipa il discorso più specifico, che svolgeremo successivamente, è quello espresso da un asserto da tempo formalizzato: «Non ci sono fatti, ma solo interpretazioni», asserto che coinvolge un tema fondamentale come quello di *verità* (e anche di «natura umana»). Il filosofo Maurizio Ferraris, studiandone gli esiti sociali nel saggio *Postverità e altri enigmi* (Il Mulino, 2017), commentava: «Frase potente e promettente questa sul primato dell'interpretazione, perché offre in premio la più bella delle illusioni: quella di avere sempre ragione, indipendentemente da qualunque smentita». Si pensi al fatto che ora i politici più potenti impugnano senza esitazione le loro interpretazioni e postverità come strumenti di governo, le fanno proliferare così da renderle apparentemente «vere». Ferraris concludeva: «Che cosa potrà mai essere un mondo o anche semplicemente una democrazia in cui si accetti la regola che non ci sono fatti ma solo interpretazioni?». Soprattutto quando queste *fake news* sono frutto di una manovra ingannatrice ramificata lungo le arterie virtuali della rete informatica?

L'apatia religiosa

Affrontiamo solo con un'evocazione la *questione religiosa*. La «secolarità» è un valore tipico del cristianesimo sulla base dell'assioma evangelico «Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio», ma anche della stessa Incarnazione che non cancella la *sark* per una gnosi spiritualistica. Proprio per questo ogni teocrazia o ierocrazia non è cristiana, come non lo è il fondamentalismo sacrale, nonostante le ricorrenti tentazioni in tal senso. C'è, però, anche un «secolarismo» o «secolarizzazione», fenomeno ampiamente studiato (si veda, ad esempio, l'imponente e famoso saggio *L'età secolare* di Charles Taylor, del 2007) che si oppone nettamente a una coesistenza e convivenza con la religione. E questo avviene attraverso vari percorsi: ne facciamo emergere due più sottili (la persecuzione esplicita è, certo, più evidente ma è presente in ambiti circoscritti).

Il primo è il cosiddetto «apateismo», cioè l'apatia religiosa e l'indifferenza morale per le quali che Dio esista o meno è del tutto irrilevante, così come nebbiose, intercambiabili e soggettive sono le categorie etiche. È ciò che è ben descritto da papa Francesco nell'*Evangelii Gaudium*: «Il primo posto è occupato da ciò che è esteriore, immediato, visibile, veloce, superficiale, provvisorio. Il reale cede posto all'apparenza... Si ha l'invasione di tendenze appartenenti ad altre culture, economicamente sviluppate

ma eticamente indebolite» (n. 62). Il pontefice introduce anche il secondo percorso connettendolo al precedente: «Esso tende a ridurre la fede e la Chiesa all’ambito privato e intimo; con la negazione di ogni trascendenza ha prodotto una crescente deformazione etica, un indebolimento del senso del peccato personale e sociale e un progressivo aumento del relativismo, dando luogo a un disorientamento generalizzato» (n. 64).

Sottolineiamo la prima frase della dichiarazione papale: in pratica si avalla la concezione secondo cui la religiosità è solo una spiritualità interiore e personale, è un’esperienza da releggere tra le volute degli incensi e il brillare dei ceri nello spazio sacro dei templi, separata dal pulsare della piazza. Questi due aspetti del «nuovo ateismo» non escludono, certo, la presenza di un ateismo più conservatore ancora vincolato all’attacco critico e fin sarcastico (alla Hitchens, Dawkins, Onfray, Odifreddi e così via), oppure la figura dei cosiddetti *nones*, che cancellano ogni religiosità, affidandosi però paradossalmente a rituali pagani...

Sono solo alcuni spunti di analisi riguardo a fenomeni che diventano altrettante sfide pastorali e che si allargano a temi ulteriori rilevanti come il concetto di «natura umana», con la relativa questione del *gender*, o come i problemi sollevati dall’ecologia e dalla sostenibilità (si veda la *Laudato si'*), nei cui confronti i giovani sono particolarmente sensibili, o l’incidenza dell’economia appiattita sulla finanza che crea l’accumulo enorme di capitali ma anche la loro fragilità «virtuale», generando crisi sociali gravi e, in connessione, la piaga della disoccupazione o della sotto-occupazione mal retribuita. Pensiamo anche a temi più specifici come il nesso tra estetica e cultura, in particolare il rilievo dei nuovi linguaggi musicali per i giovani e, a più largo raggio, il legame tra arte e fede e così via.

Importante, però, è ribadire che l’attenzione ai cambi di paradigma socio-culturali non dev’essere mai né un atto di mera esecrazione, né la tentazione di ritirarsi in oasi sacrali, risalendo nostalgicamente a un passato mitizzato. Il mondo in cui ora viviamo è ricco di fermenti e di sfide rivolte alla fede, ma è anche dotato di grandi risorse umane e spirituali delle quali i giovani sono spesso portatori: basti solo citare la solidarietà vissuta, il volontariato, l’universalismo, l’anelito di libertà, la vittoria su molte malattie, il progresso straordinario della scienza, l’autenticità testimoniale richiesta dai giovani alle religioni e alla politica e così via. Ma questo è un altro capitolo molto importante da scrivere in parallelo a quello finora abbozzato e che esula dall’approccio limitato che abbiamo scelto.

Cercheremo ora di restringere l’orizzonte così vasto e variegato finora evocato, introducendo due itinerari che possiamo considerare capitali nella contemporaneità, quelli della scienza e della comunicazione. Sono le strade che soprattutto i giovani percorrono con entusiasmo, convinti che qui si annidano le risposte più fondate a tante loro attese. Effettivamente si tratta di

vie affascinanti, anche se tuttora agli esordi, capaci di creare vere e proprie rivoluzioni. Considerata la complessità di questi due percorsi e l'incidenza positiva e negativa che essi hanno sulla società e sulla stessa antropologia, offriamo una lettura un po' più distesa, anche se chiaramente incompleta.

Scienza e antropologia

Entriamo, dunque, in un altro territorio sconfinato e dai contorni ininterrottamente in evoluzione, ove gli interrogativi si moltiplicano a grappolo. È l'orizzonte della scienza contemporanea che lancia nuove sfide all'antropologia, ridisegna i contorni e approfondisce i segreti fenomenici della natura umana e soprattutto si presenta spesso agli occhi dei giovani come capace di offrire le uniche risposte solide e di aprire un futuro mirabile. Evocheremo tre ambiti fondamentali: la genetica col DNA, le scienze neuro-cognitive, l'intelligenza artificiale.

Innanzitutto la *genetica con la scoperta del DNA* e della sua flessibilità e persino della sua modificabilità ha registrato esiti differenti: da un lato, si è sviluppata la ricerca volta a eliminare le patologie; d'altro lato, però, si è ipotizzato l'uso dell'ingegneria genetica per migliorare e mutare il fenotipo antropologico prospettando un futuro con il genoma umano radicalmente modificato. È in quest'ulteriore prospettiva che si apre l'ancora confuso panorama del trans- e post-umanesimo.

Questa manipolazione del DNA genera un delta ramificato di interrogazioni di varia indole, per ora solo futurologiche, a partire da quella di base sulla stessa specie umana: questi nuovi fenotipi antropologici saranno ancora classificabili nel genere *homo sapiens sapiens*? Quale impatto socio-culturale avrà la disuguaglianza tra individui potenziati attraverso la modifica genetica rispetto agli esseri umani «normali»? Si dovrà elaborare una specifica identità sociale ed etica per questi «nuovi» individui? Ma le questioni si fanno roventi a livello teologico: questi interventi nel cuore della vita umana sono compatibili e, quindi, giustificabili con la visione biblica dell'uomo come luogotenente o viceré o «immagine» del Creatore, oppure sono da classificare nel peccato capitale-originale del voler essere «come Dio», nell'atto dell'*hybris adamica*, giudicata nel c. 3 della Genesi?

Un ulteriore ambito ove la ricerca si sta inoltrando in modo deciso è quello delle *neuroscienze*. Per la tradizione platonico-cristiana mente/anima e cervello appartengono a piani diversi, l'uno metafisico, l'altro biochimico. La concezione aristotelico-cristiana, pur riconoscendo la sostanziale autonomia della mente dalla materia cerebrale, ammette che quest'ultima è una condizione strumentale per l'esercizio delle attività mentali e spirituali. Un modello di natura più «fisicalista» e diffuso nell'orizzonte contemporaneo

non esita invece, anche sulla base della teoria evoluzionista, a ridurre la mente e l'anima radicalmente a un dato neuronale, per altro già in sé impressionante: il nostro cervello che pesa solo 120-180 grammi contiene una galassia di un centinaio di miliardi di neuroni, tanti quante sono le stelle della Via Lattea. È quindi comprensibile la tentazione di esaurire ogni atto cognitivo a questo livello.

Noi, di fronte a questa complessità, ci accontentiamo di sottolineare che è di scena anche qui l'identità umana che certamente ha nel cervello-mente (comunque si intenda la connessione) uno snodo fondamentale per cui, se si influisce strutturalmente su questa realtà, si va nella linea di ridefinire l'essere umano. La sequenza dei problemi filosofico-teologico-etici si allunga, allora, a dismisura: come collocare in un simile approccio la volontà, la coscienza, la libertà, la responsabilità, la decisione, la calibratura tra gli impulsi esterni e quelli intrinseci, l'interpretazione delle informazioni acquisite e soprattutto l'origine del pensiero, della simbolicità, della religione, dell'arte, in ultima analisi l'«io»?

Questa prospettiva ci conduce, senza soluzione di continuità, a un terzo orizzonte altrettanto impressionante e delicato, quello dell'*intelligenza artificiale* o delle «macchine pensanti». Allo stato attuale la cosiddetta robotica sta generando macchine sempre più autonome. È indubbia la ricaduta positiva nel campo della medicina, dell'attività produttiva, delle funzioni gestionali e amministrative. Ma, proprio in quest'ultimo settore, sorgono quesiti sul futuro del lavoro che è concepito nella visione classica e biblica come una componente dell'omnipotenza stessa (il «coltivare e custodire» e il «dare il nome» agli esseri viventi e non). La possibilità di squilibri sociali non può essere ottimisticamente esclusa, soprattutto se si configura una classe privilegiata di ideatori, programmati e proprietari di simili macchine.

Gli interrogativi si fanno forse più urgenti sul versante antropologico, dato che già oggi alcune macchine hanno una notevole capacità di «appropriarsi» della parola, creando così in modo autonomo informazione. C'è, poi, ancor più rilevante il versante etico. Quali valori morali possono essere programmati negli algoritmi che conducono la macchina pensante a processi decisionali di fronte a scenari che le si presentano davanti e nei cui confronti deve operare una decisione capace di influire sulla vita di creature umane?

Le inquietudini riguardano in particolare la cosiddetta «intelligenza artificiale forte» (*Artificial General Intelligence* o *Strong AI*) i cui sistemi sono programmati per un'autonomia della macchina fino al punto di migliorare e ricreare in proprio la gamma delle sue prestazioni, così da raggiungere una certa «autocoscienza». È ciò che hanno liberamente descritto gli autori di romanzi o film di fantascienza, ma che ora è in via di sperimentazione e che ha sollecitato le reazioni nette e allarmate anche di alcuni scienziati

come Stephen Hawking, recentemente scomparso, che ha affermato: «Lo sviluppo di una piena intelligenza artificiale potrebbe significare la fine della razza umana... L'intelligenza artificiale andrà per conto suo e si ridefinirà a un ritmo sempre crescente. Gli esseri umani, limitati da un'evoluzione biologica lenta, non potrebbero competere e sarebbero superati».

Altri sono, al riguardo, più ottimisti di fronte a questo sviluppo perché essi si affacciano con fiducia sul futuro che sarà segnato sempre dal primato della creatura umana. Sta di fatto che, come accade per la genetica e le neuroscienze, così anche le nuove tecnologie potrebbero trasformare le capacità fisiche e intellettuali degli esseri umani per superarne i limiti. Qualcosa del genere si intravede nella fusione con gli organismi umani di elementi tecnologici, come l'impianto di *chips* per rafforzare la memoria e l'intelligenza del soggetto o potenziare le capacità di certi organi, come l'occhio (il *cyborg*). Più problematico il *download* del cervello umano su un sistema digitale oppure il trasferimento di un sistema digitale nel cervello così da eliminarne i limiti... È spontaneo reagire con qualche apprensione di fronte a queste fughe in avanti, soprattutto quando si hanno le prime avvisaglie di derive incontrollabili, ferma restando però l'importanza positiva che questa ricerca manifesta per lo sviluppo sociale e personale.

L'infosfera

Un secondo itinerario che la cultura e la società contemporanea hanno imboccato è talmente rilevante nei suoi esiti da aver già creato secondo alcuni un nuovo fenotipo antropologico che preluderebbe a qualche tratto «postumano». Ci riferiamo alla questione della comunicazione di massa. La semplice caduta di una vocale ha profondamente mutato il nostro orizzonte. Da un lato, infatti, c'era il tradizionale *sociale*, costituito da una rete calda di relazioni reali e dirette, ove bene e male, vero e falso, giusto e ingiusto, amore e odio e così via, conservavano una loro identità e una dialettica consequenziale. D'altro lato, si ha ora il *social* che è, invece, una rete fredda di relazioni virtuali, ove la realtà evapora, le categorie si miscelano, creando una palude informatico-narrativa piuttosto amorfa dalla quale emergono soprattutto gli eccessi, i sussulti, le esplosioni, le bolle maggiori. Eppure esso rimane uno strumento fondamentale di interconnessione relazionale.

In tale prospettiva le fisionomie umane si alterano e muta la realtà stessa della «persona». Quest'ultimo termine nella concezione filosofica tradizionale rimandava a un'identità precisa, concreta, configurata, nominata. Ora lo stesso termine paradossalmente ritorna al significato originario latino di «maschera»: si pensi al ricorso al *nick-name* dal taglio fantasmatico o alle narrazioni presenti in Facebook che offrono «facce» spesso artificiose e ar-

tificiali. Ha colto con acutezza questo fenomeno uno dei migliori filosofi «digitali» contemporanei, Luciano Floridi dell’Università di Oxford, con la sua opera *Quarta rivoluzione. Come l’infosfera sta trasformando il mondo* (Cortina, Milano 2017). Dopo le precedenti grandi svolte della storia e della scienza moderna, ossia le tre rivoluzioni antropologiche, la copernicana, la darwiniana e la psicanalitica, entra in scena una rivoluzione informatica che riesce a mutare le coordinate globali della stessa democrazia, oltre che della cultura.

L’analisi sull’attuale infosfera è ormai condotta da un’impressionante massa di saggi e di interventi. Anche in questo caso ci accontentiamo di offrire solo qualche spunto di base. È ormai scontato il rimando ai primi passi di tale analisi condotte da Marshall McLuhan con le sue primordiali considerazioni sul contrappunto tra contenuto e comunicazione con l’assioma ormai abusato fino allo stereotipo secondo il quale anche «il mezzo è messaggio» per cui, come lo studioso canadese ironizzava in uno dei saggi della *Sposa meccanica* (1951), «i modelli di eloquenza non sono più oggi i classici ma le agenzie pubblicitarie».

Ma si è andati ben oltre. Infatti il segno più rilevante del mutamento in corso riguardo agli equilibri tra contenuto e comunicazione – mutamento che il sociologo americano John Perry Barlow anni fa ha comparato alla scoperta del fuoco nella storia della civiltà – è nel fatto che ora la comunicazione non è più un *medium* simile a una protesi che aumenta la funzionalità dei nostri sensi permettendoci di vedere o di sentire più lontano, ma è divenuto un *ambiente* totale, globale, collettivo, un’atmosfera che non si può non respirare, neanche da parte di chi si illude di sottrarvisi, appunto un’*infosfera*.

Si delinea così nell’odierna comunicazione non più un’«estensione di noi stessi», come intendeva McLuhan (*The Extension of Man* era il sottotitolo del suo saggio *Understanding Media* del 1964), ma il trapasso a una nuova «condizione umana», a un inedito modello antropologico i cui tratti sono comandati da questa realtà onnicomprensiva della quale Internet è il vessillo imperante. Anche Galileo col telescopio credeva solo di «estendere» le capacità visive, ma alla fine creò una rivoluzione non solo cosmologica ma anche epistemologica e antropologica per la quale l’uomo non era più il centro dell’universo (la «rivoluzione copernicana»). Siamo quindi immersi in un «creato» differente rispetto al «creato» primordiale.

In esso ci sono già molti nuovi cittadini a titolo pieno, quelli che a partire dal 2001 con Mark Prensky sono chiamati *digital natives*, rispetto a quelli delle precedenti generazioni che al massimo possono aspirare ad essere «migranti digitali», incapaci – come accade appunto agli immigrati – di perdere l’antico accento. Immersi in questo nuovo «ambiente» generale e globale, rimane comunque sempre più difficile e insensato adottare il riget-

to apocalittico. Tuttavia bisogna essere sensibili e criticamente sorvegliati così da non diventare «info-obesi», cioè integrati totali, per usare l'ormai famosa antitesi del testo *Apocalittici ed integrati* di Umberto Eco (1964).

Alcune criticità della comunicazione informatica

Non si deve, dunque, piombare nell'isolazionismo impossibile o nella critica radicale alla Popper che negli anni Settanta del secolo scorso aveva aperto una contestazione stentorea nei confronti della nuova comunicazione ai suoi tempi a prevalenza televisiva, capace a suo avviso solo di addormentare lo spirito critico, di trasformare la democrazia in telecrazia, di pervertire il senso etico, estetico e veritativo. Tuttavia emergono certamente alcuni vizi comunicativi che esigono cautela e giudizi critici, soprattutto tenendo conto del fatto che l'infosfera è ormai quasi totalizzante. Sono infatti in crisi profonda i metodi tradizionali di comunicazione e le relative agenzie come la Chiesa, lo Stato, la scuola, la stampa. Cerchiamo, dunque, di presentare alcune riserve che sono suscite da questo nuovo orizzonte generale.

A livello puramente linguistico emerge subito un fenomeno problematico di base: simili ai cittadini della Babele biblica, rischiamo di non comprenderci e di essere inabili al dialogo autentico, divenuti vittime di una comunicazione malata, eccessiva quantitativamente e qualitativamente, spesso ferita dalla violenza, approssimativa e aggrappata a stereotipi, all'eccesso e alla volgarità e persino alla falsificazione. Abbiamo bisogno, perciò, di una campagna di *ecologia linguistica*: il «comunicare» autentico, come indica la matrice latina, è un mettere a disposizione dell'altro (*cum*) un *munus*, cioè un «dono», una «missione». È, quindi, una condivisione di valori, di confidenze, di contenuti, di emozione.

Un'ulteriore riserva da segnalare riguarda un altro fenomeno informatico a prima vista positivo, ossia l'esponenziale *moltiplicazione dei dati* offerti. Essa, infatti, può indurre a un relativismo agnostico, a un'anarchia intellettuale e morale, a una flessione della capacità del vaglio selettivo critico. Risultano sconvolte le gerarchie dei valori, si disperdon le costellazioni delle verità ridotte a un gioco di opinioni variabili nell'immenso paniere delle informazioni. Si attua in modo inatteso quel principio che il filosofo Thomas Hobbes aveva formulato nel suo celebre *Leviathan* (1651): «Auctoritas non veritas facit legem», è l'autorità potente e dominante che determina le idee, il pensiero, le scelte, il comportamento, e non la verità in sé, oggettiva. La nuova autorità è appunto l'opinione pubblica prevalente, che ottiene più spazio e ha più efficacia all'interno di quella massa enorme di dati offerti dalla comunicazione informatica e che, così, crea le «verità». Emblematico della deriva a cui si può essere condotti e che abbiamo già evocato è

il trionfo delle *fake news*, la fandonia che «incistita», insistita e proliferata in Internet si rigenera come verità pseudo-oggettiva.

Un'altra nota critica punta alla degenerazione sottesa a una componente di per sé positiva. Sotto l'apparente «democratizzazione» della comunicazione, sotto la *deregulation* imposta dalla globalizzazione informatica, che sembrerebbe essere principio di pluralismo, sotto la stessa molteplicità contenutistica precedentemente segnalata, si cela in realtà una sottile operazione di *omologazione* e di *controllo*. Non per nulla le gestioni delle reti sono sempre più affidate alle mani di magnati o di «mega-corporations» o di centri di potere che riescono abilmente e sapientemente a orientare, a sagomare, a plasmare a proprio uso (e a uso del loro mercato e dei loro interessi) contenuti e dati creando, quindi, nuovi modelli di comportamento e di pensiero. Esemplari sono i recenti casi legati all'uso strumentale socio-politico dei dati Facebook o all'irruzione informatica esterna nelle vicende elettorali di una nazione.

Un'ultima osservazione critica riguarda l'accelerazione e la moltiplicazione dei contatti ma anche la loro riduzione alla *virtualità*. Come prima si accennava, si piomba in una comunicazione «fredda» e solitaria che espplode in forme di esasperazione e di perversione. Si ha, da un lato, l'intimità svenduta della «chat line» o di Facebook oppure, per stare nell'ambito televisivo, quella dei programmi cosiddetti di *reality*; si ha la violazione della coscienza soggettiva, dell'interiorità, della sfera personale. D'altro lato, si ottiene come risultato una più accentuata solitudine, un'incomprensione di fondo, una serie di equivoci, una fragilità nella propria identità, una perdita di dignità. È stato osservato dal citato Barlow che non appena i computer si sono moltiplicati e le antenne paraboliche sono fiorite sui tetti delle case, la gente si è chiusa nelle case e ha abbassato le serrande. Paradossalmente, l'effetto dello spostarsi verso la realtà virtuale e verso mondi mediatici è stato quello della separazione gli uni dagli altri e della morte del dialogo vivo e diretto nel «villaggio».

Una Chiesa presente nell'areopago mediatico

Di fronte a questo orizzonte così problematico, forte può essere la tentazione dello scoraggiamento e dell'atteggiamento rassegnato o dimissionario, nella convinzione dell'inarrestabilità di un simile processo destinato a creare un nuovo standard umano. Non è certo cristiano l'atteggiamento disincarnato di chi si rinchiude nel suo piccolo mondo antico, accontentandosi di seguire le regole del passato, deprecando le degenerazioni dell'era presente. Per i giovani, poi, questo è per eccellenza il loro mondo, il mondo in cui sono nati e si trovano a loro agio.

Il realismo della conoscenza e della critica non giustifica, allora, il pessimismo dell'impegno. E questo vale maggiormente per il credente e per il pastore. Le sfide sono forti, rischiose e pericolose ma proprio per questo esigono fiducia e coraggio, nella consapevolezza che il cuore della fede è nella Rivelazione, ossia nella comunicazione divina che spezza il silenzio ineffabile della trascendenza e si apre all'umanità. È un dialogo che – nel cristianesimo – vede in azione il Figlio stesso di Dio, dopo la voce dei profeti e dei sapienti di Israele: «Dio nessuno mai l'ha visto: proprio il Figlio unigenito che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (*Giovanni* 1,18). Una comunicazione che prosegue oralmente attraverso gli apostoli e che diventa scritta fin dai primi secoli.

È significativo notare che è proprio il magistero della Chiesa nella sua espressione più alta ad avere costantemente invitato la comunità cristiana a non adottare un isolazionismo protettivo ma a entrare in questo che è «il primo areopago moderno», come aveva fatto Paolo ad Atene (*Atti* 17,22-32). È noto che la frase appena citata appartiene all'enciclica *Redemptoris missio* del 1990. In essa san Giovanni Paolo II riconosceva che ormai è in corso una «nuova cultura»: essa nasce, «prima ancora che dai contenuti, dal fatto stesso che esistono nuovi modi di comunicare con nuovi messaggi, nuove tecniche e nuovi atteggiamenti psicologici».

Il papa, anzi, era convinto che questa cultura «sta unificando l'umanità rendendola – come si suol dire – “un villaggio globale”. I mezzi di comunicazione sociale hanno raggiunto una tale importanza da essere per molti il principale strumento informativo e formativo, di guida e di ispirazione per i comportamenti individuali, familiari, sociali. Le nuove generazioni soprattutto crescono in modo condizionato da essi... È, allora, necessario integrare il messaggio cristiano in questa “nuova cultura” creata dalla comunicazione moderna» (n. 37). È ciò che attesta attualmente in modo esemplare l'incidenza di papa Francesco sia all'interno dei nuovi «media» sia nella sua stessa comunicazione personale oltre che istituzionale (cfr. *Evangelii Gaudium* n. 79).

Esemplare, infatti, è il suo ricorso alle frasi coordinate rispetto all'elaborazione complessa della subordinazione stilistica, sulla scia dello stesso Cristo che amava i *lóghia*, i «detti» essenziali, spesso simili agli odierni *tweet* (il celebre «Rendete a Cesare quello che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio» occupa nell'originale greco evangelico una cinquantina di caratteri). L'opzione dei discorsi in parabole di Gesù è seguita anche da papa Francesco col suo privilegio dell'immagine incisiva (le «periferie esistenziali», la «Chiesa in uscita» o come «ospedale da campo», la «terza guerra mondiale a pezzi» e così via). Infine, rilevante è la comunicazione “corporale” col suo uditorio, importante antidoto alla dominante virtualità.

Concludendo

L'antropologia biblica, da cui siamo partiti come grande codice di riferimento non solo religioso ma anche culturale, è radicata su due categorie fondamentali. Da un lato, la *libertà* rappresentata in modo simbolico dall'uomo posto di fronte all'«albero della conoscenza del bene e del male» (*Genesi* 2,7; cfr. *Siracide* 15,14-17). È l'opzione della morale che è affidata alla decisione libera dell'umanità di ricevere il frutto dell'etica come oggettivo o di strapparlo costruendolo e determinandolo con un progetto alternativo soggettivo.

D'altro lato, c'è la *relazione dialogica* che si sviluppa lungo tre traiettorie. C'è, infatti, il rapporto trascendente con Dio che dona alla creatura umana la vita e la coscienza. C'è, poi, il nesso con la materia di cui l'uomo è partecipe, ma che «domina, coltiva e custodisce» (*Genesi* 1,26; 2,15). Infine, per una piena ominizzazione è necessario che l'uomo abbia un «aiuto che sia *kenegdō*» (2,18), in ebraico, una persona che «gli stia come di fronte», cioè un'interfaccia umana nella quale trasfondere le proprie gioie e i dolori, i pensieri e i progetti, le speranze e le delusioni. È quest'ultima relazione l'«immagine» divina nella creatura umana, come si legge in *Genesi* 1,27: «E Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò».

In un'epoca di profondi cambiamenti socio-culturali è sempre decisivo riproporre questi due snodi antropologici radicali della libertà e della relazione-dialogo. È, quindi, necessario avere occhi aperti sul futuro della storia focalizzando l'autocomprendizione dell'uomo su questi temi basilari, declinati però in un contesto per molti versi inedito. Come affermava papa Francesco nella *Laudato si'*, «si attende ancora lo sviluppo di una nuova sintesi che superi le false dialettiche degli ultimi secoli. Lo stesso cristianesimo, mantenendosi fedele alla sua identità e al tesoro di verità ricevuto da Gesù Cristo, sempre si ripensa e si riesprime nel dialogo con le nuove situazioni storiche, lasciando sbocciare così la sua perenne novità» (n. 121).

CLAUDIO ROLLE*

Una etapa de la lucha por la dignidad humana

La Iglesia católica y los derechos humanos desde 1948 a 1978

1. Este breve texto tiene como fin compartir una revisión rápida y general de una etapa fundamental en la larga lucha por la dignidad humana, fuertemente golpeada por las atrocidades vistas en el mundo en la primera mitad del siglo XX, luego del naufragio de una idea de civilización y frente a diversas formas de desorientación y perdida en la vida de la sociedad de tantos países. Se parte con la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948, que se ve como un punto de referencia para las aspiraciones en torno al cultivo, protección y promoción de la dignidad humana, expresión fundamental del humanismo contemporáneo. A lo largo de sus páginas he querido dar espacio a varios textos de algunos de los pontífices de la Iglesia Católica citando extensamente mensajes, encíclicas, discursos y cartas. Es un modo de aproximarse a sus voces y discursos durante los poco más de treinta años que se recorren en esta revisión sucinta de una relación que fue ganando importancia y centralidad con el paso de los años y el desarrollo de una nueva forma de ver el vínculo entre la Iglesia Católica y la modernidad.

Si una idea de civilización se había hundido ya en los primeros años del siglo XX, y simbólicamente el caso del transatlántico *Titanic* es un ejemplo y al mismo tiempo un presagio, habían surgido fenómenos nuevos como la guerra de masas y luego las revoluciones y los régimenes totalitarios, la Iglesia católica buscó actuar en estos años borrascosos como una activa agente de solidaridad y apoyo a las víctimas de aquellos regímenes que por su naturaleza totalitaria sometían o aniquilaban el humanismo. Actuó también frente a los desastres de la guerra. Después de esta experiencia brutal y extrema representada por una “guerra de nuevo tipo”, como la definió el presidente Roosevelt en 1942, agregando «nosotros combatimos hoy por la seguridad,

* Profesor Titular de Historia Moderna, Pontificia Università Católica de Chile.

el progreso, la paz, no solo para nosotros mismos sino para todos los hombres, no solo para una generación, sino para todas las generaciones». En 1945 llegó una nueva era con la bomba atómica, el descubrimiento de las dimensiones del genocidio de los judíos, con el inicio de los juicios a los criminales de guerra. Fue también un momento para repensar la condición humana, en el sentido del comportamiento humano puesto a prueba por la “Guerra de los treinta años del siglo XX” y la expresión de un deseo de paz y definición de un restaurado sentido de acuerdo en torno a valores compartidos que llevaron al establecimiento primero de la Organización de las Naciones Unidas y luego, como un complemento orientado a hacer más claro el sentido del nuevo orden internacional, a formular una declaración universal de los derechos del hombre. A diferencia de la de 1789 esta declaración no tuvo ni la carga casi épica ni el relato de la revolución, sino nació casi como un agregado burocrático a la Carta de las Naciones Unidas, marcada aún por las traumáticas experiencias de la primera mitad del siglo. Es el tiempo de *Se questo è un uomo* de Primo Levi o *1984* de George Orwell, ambos testigos de la brutalidad triunfante por muchos años. La redacción de esta declaración aparece así como una pequeña respuesta frente al profundo sentido de extravío que el mundo, pero sobre todo el occidente, sentía frente a la muerte masificada y a la destrucción de Europa. Era en algún modo una nueva peste negra, pero no debida a causas naturales sino a la acción humana y a la alienación que se había impuesto en los años más oscuros de ese siglo que había sido recibido con tantas esperanzas. La declaración que se aprobó en París el 10 de diciembre de 1948, tuvo entonces inicialmente un sentido limitado y casi precario y solo más adelante adquirió un reconocimiento mayor para llegar algunos años después, bajo la sombra del peligro de la Guerra Fría, a asumir un significado más rico y amplio.

Así la declaración pasó de un sentido esencialmente jurídico a desenvolver un papel más extenso como marco de referencia para el respeto de la humanidad en torno a la idea de dignidad humana tan importante para el humanismo. De este modo los derechos y la dignidad de la persona humana se convirtieron en argumentos importantes en la vida en un mundo en era nuclear y con conciencia de los genocidios. Se convertirán también, poco a poco, en un tema importante para la Iglesia que encontrará en estos argumentos un desafío evangélico y una ocasión para dialogar con el mundo contemporáneo. Los derechos humanos no solo será un lugar de encuentro entre la Iglesia que buscaba ocuparse de las cosas nuevas, sino que será un sector de enriquecimiento reciproco entre organizaciones laicas y la Iglesia Católica y también otras iglesias. De hecho este interés común, claro y explícito, por la dignidad de la persona permitió a la Iglesia Católica una reconciliación con la idea de los derechos humanos y dio a estos un papel en la búsqueda de un mundo mejor.

Me ocupo en este artículo de una etapa de treinta años en el camino hacia el desarrollo de una conciencia viva sobre la importancia del concepto de dignidad humana. Esta etapa comienza con el año 1948 y la Declaración Universal de Derechos del Hombre y llega hasta el 1978, el año de los tres papas, y la llegada al solio pontificio de Juan Pablo II con el inicio de su gran obra por la promoción de la dignidad humana en todos los lugares, en todas las situaciones y en la historia. Haré referencia a textos pontificios, a los documentos del Vaticano II y también a la experiencia de una Iglesia local, en algún modo periférica, como la chilena. Esto porque en la fase final de esta etapa, en el 1978, en una medida mucho más pequeña pero en sintonía con un fenómeno mayor, en medio de una dictadura, tuvo el valor de convocar al año de los derechos humanos en Chile, bajo el lema “Todo hombre tiene derecho a ser persona”. Los desafíos del humanismo contemporáneo encuentran en la reflexión sobre la dignidad de la persona un argumento central que, por una parte, liga el pensamiento de la modernidad con el humanismo clásico, el del Renacimiento, y por otra hace posible un dialogo rico y variado con los retos del mundo moderno. Estos treinta años se puede seguir como se posiciona la Iglesia en relación con la doctrina de los Derechos Humanos, partiendo de una inicial preocupación genérica y de anticipación en los tiempos de la Segunda Guerra Mundial y el subsiguiente silencio hasta llegar al pontificado de Juan XXIII. Con el papa Roncalli se inicia una nueva estación no solo para los Derechos Humanos sino también, de manera más amplia todavía como una oportunidad de dialogo con el mundo moderno que encuentra en su actuar y en su doctrina como Papa y, especialmente, en su más grande iniciativa, es decir el Concilio Ecuménico Vaticano II, lugar principal. Ya sea desde los textos del Papa Juan como de los emanados por el Concilio, aparece una reflexión sobre la persona humana y su dignidad que resulta fundamental para entender mejor el humanismo contemporáneo.

2. Ya en los años de la guerra, y en particular en los meses decisivos de fines de 1942, el Papa Pío XII había expresado una reflexión sobre el lugar del hombre en un mundo en tormenta, tomando la ocasión de la Navidad de ese año para dar:

un mensaje que ilumina con el esplendor de verdades celestiales un mundo obscurecido por trágicos errores, infunde alegría exuberante y confiada a una humanidad angustiada por profunda y amarga tristeza, proclama la libertad de los hijos de Adán, aherrojados con las cadenas del pecado y de la culpa; promete misericordia, amor y paz a la infinita muchedumbre de los que sufren y de los atribulados, que ven desaparecida su felicidad y rotas sus energías por el huracán de la lucha y de odios en estos nuestros días borrascosos.¹

¹ PÍO XII, *Radiomensaje De Navidad De Su Santidad* (24 de Diciembre de 1942), § 1.

para añadir palabras iluminadoras en una reflexión exigente y sembrada de esperanza:

Quien desea que la estrella de la paz aparezca y se detenga sobre la sociedad “contribuya por su parte a devolver a la persona humana la dignidad que Dios le concedió desde el principio; opóngase a la excesiva aglomeración de los hombres, casi a manera de masas sin alma; a su inconsistencia económica, social, política, intelectual y moral; a su falta de sólidos principios y de fuertes convicciones; a su sobreabundancia de excitaciones instintivas y sensibles y a su volubilidad; favorezca, con todos los medios lícitos” en todos los campos de la vida» formas sociales que posibiliten y garanticen una plena responsabilidad personal tanto en el orden terreno como en el eterno; apoye el respeto y la práctica realización de los siguientes derechos fundamentales de la persona: el derecho a mantener y desarrollar la vida corporal, intelectual y moral, y particularmente el derecho a una formación y educación religiosa; el derecho al culto de Dios privado y público, incluida la acción caritativa religiosa; el derecho, en principio, al matrimonio y a la consecución de su propio fin, el derecho a la sociedad conyugal y doméstica; el derecho de trabajar como medio indispensable para el mantenimiento de la vida familiar; el derecho a la libre elección de estado; por consiguiente, también del estado sacerdotal y religioso; el derecho a un uso de los bienes materiales consciente de sus deberes y de las limitaciones sociales.²

De este modo el Papa Pio XII anticipaba en seis años aquello que la naciente ONU debía proclamar en diciembre de 1948, proponiendo como declaración universal la relativa a los derechos del hombre y las garantías para la dignidad humana. Dos años más tarde, en un mensaje análogo y aún en tiempos de guerra, en la Navidad de 1944, Pio XII volvió sobre el argumento de la dignidad y la libertad humanas que veía como una gran responsabilidad de la Iglesia. Decía Pio XII:

En un tiempo en que los pueblos se encuentran frente a empeños, cuales nunca tal vez han hallado en ninguna encrucijada de su historia, sienten hervir en sus corazones atormentados el impaciente e innato deseo de empuñar las riendas del propio destino con mayor autonomía que en el pasado, con la esperanza de que, obrando así, les será más fácil la empresa de defenderse contra las irrupciones periódicas del espíritu de violencia, que como torrente de ardiente lava, nada perdona a su paso de cuanto les es caro y sagrado.

Gracias a Dios se puede pensar que ha pasado ya el tiempo, en que el recuerdo de los principios morales y evangélicos, como vitales para los Estados y para los pueblos, era excluido desdeñosamente como una fantasía. Los sucesos de estos años de guerra se han encargado de refutar con la mayor dureza imaginable a los propagadores de tales doctrinas. Su ostentoso desdén contra aquel

² *Ibidem*, § 34.

supuesto irrealismo, se ha transformado en una espantosa realidad: brutalidad, iniquidad, destrucción, aniquilamiento.

Si el porvenir está reservado a la democracia, una parte esencial de su realización deberá corresponder a la religión de Cristo y a la Iglesia, mensajera de la palabra del Redentor y continuadora de su misión salvadora. Ella de hecho enseña y defiende la verdad, comunica las fuerzas sobrenaturales de la gracia, para actuar el orden de los seres y de su finalidad, establecido por Dios, último fundamento y norma directiva de toda democracia.

El pontífice no solo formulaba un juicio crítico frente al orgulloso siglo XX sino que buscaba proponer en medio de las horas oscuras y dolorosas de una guerra que parecía no terminar nunca,

Por el mero hecho de su existencia, la Iglesia se yergue frente al mundo, como faro resplandeciente, que recuerda constantemente este orden divino. Su historia es un claro reflejo de su misión providencial. Las luchas, que, constreñida por el abuso de la fuerza, ha debido combatir en defensa de la libertad recibida de Dios, fueron, al mismo tiempo, batallas por la verdadera libertad del hombre.

La Iglesia tiene la misión de proclamar al mundo, ansiosos de mejores y más perfectas formas de democracia, el mensaje más alto y más necesario que pueda existir : la dignidad del hombre y la vocación a la filiación divina. Es el grito potente que desde la cuna de Belén resuena hasta los últimos confines de la tierra en los oídos de los hombres, en un tiempo, en que esta dignidad ha sufrido mayores humillaciones.

El misterio de la Santa Navidad proclama esta inviolable dignidad humana con un vigor y una autoridad inapelable, que sobrepasa infinitamente a la que podrían conseguir todas las posibles declaraciones de los derechos del hombre. Navidad, la gran fiesta del Hijo de Dios, que ha aparecido en nuestra carne, la fiesta en que el cielo se abaja hasta la tierra con una inefable gracia y benevolencia, es también el día en que la cristiandad y la humanidad, ante el Pesebre, contemplando «la benignidad y humanidad de Dios nuestro Salvador» adquieren conciencia íntima de la estrecha unión que Dios ha establecido entre ellas. La cuna del Salvador del mundo, del Restaurador de la dignidad humana en toda su plenitud, es el punto que se distingue por la alianza entre todos los hombres de buena voluntad. Allí el mundo infeliz, lacerado por la discordia, dividido por el egoísmo, envenenado por el odio, recibirá luz y amor y le será dado encaminarse, en cordial armonía, hacia un destino común, para hallar finalmente la curación de sus heridas en la paz de Cristo.³

Con esta convicción Pio XII y la curia romana no tuvieron una particular reacción a la declaración del 10 de diciembre de 1948 y quizás, considerando a la ausencia de referencias a la dimensión divina de la dignidad humana, alejaba al pontífice del documento que se presentaba con alcance universal.

³ PIO XII, *Radiomensaje «Benignitas Et Humanitas»* (24 de diciembre de 1944), IV.

3. Fue necesario esperar casi quince años para encontrar una clara y muy importante reanudación del discurso pontificio sobre los derechos humanos. Se trata de años que se distinguen por el desarrollo cada más evidentemente de la Guerra Fría, el establecimiento de las democracias populares en los países de la órbita soviética, el desarrollo de la bomba nuclear por parte de la URSS y el inicio de la política del equilibrio al borde del abismo. También de la guerra de Corea, los movimientos independentistas en el proceso de descolonización con numerosas expresiones de violencia. En otro plano son los años de la presencia de un fuerte cientifisismo y del desarrollo técnico que se hace visible en modo particular en la carrera espacial. Es también un tiempo de desarrollo económico, del crecimiento y de ciertas formas de bienestar al tiempo que, en otros planos se presentaba el auge de las ciencias sociales o la influencia del existencialismo y su particular visión del ser humano. Catorce años después de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre el mundo se encontró en una situación crítica, que luego hemos visto, fue la más próxima a una guerra nuclear. En los mismos días en que se inauguraba el Concilio Ecuménico Vaticano II y comenzaba ese *aggiornamento* señalado por el Papa Juan estallaba la crisis de los misiles y con ello una confrontación podía poner en peligro la vida en la tierra y con ello una idea de humanidad.

Además del papel desempeñado por el pontífice en esta crisis, discreto y eficaz, Juan XXIII comenzó a pensar la que sería su última encíclica que debía convertirse en su testamento espiritual. En efecto la *Pacem in Terris* dada seis meses después del inicio del Concilio – y también por ello de la crisis de los misiles – propone un escenario muy claro y propositivo para aquello relativo a la doctrina de los derechos humanos y la preocupación por la dignidad humana.

Texto de particular relieve, *Pacem in Terris* es una encíclica dirigida a todos los hombres de buena voluntad, que se ocupa de un argumento de gran urgencia como era justamente la paz sobre la tierra. En este sentido es especialmente elocuente el hecho de pensar la guerra no como ausencia de guerra sino como expresión de justicia y respeto por la dignidad humana, como una tarea para todos los pueblos fundada en la verdad, la justicia, la libertad y el amor. Con particular cuidado el Papa Juan combina las bases de la convivencia humana en la articulación entre la personalidad natural y dignidad sobrenatural del hombre, dotado de derechos y deberes. Esta preocupación estaba ya presente en la *Mater et Magistra* de 1961, especialmente en las consideraciones sobre la grandeza y la miseria del desarrollo alcanzado por la humanidad y advertía del peligro del olvido del hombre⁴. Esta postura, que mostraba diversos peligros reconocidos por sus predecesores,

⁴ Véase JUAN XXIII, *Carta Encíclica «Mater et Magistra». Sobre el Reciente Desarrollo de la Cuestión Social a la Luz de la Doctrina Cristiana*.

cambió dos años más tarde con el inicio del Concilio y a los tres años con la *Pacem in Terris*, ocasión esta última que le permitió avanzar en la afirmación de los derechos naturales del hombre sino también los deberes naturales, coincidentes en importante medida con la Declaración Universal de 1948.

Pero se puede encontrar todavía más atrás la propuesta de la encíclica que se inicia con estos términos:

El progreso científico y los adelantos técnicos enseñan claramente que en los seres vivos y en las fuerzas de la naturaleza impera un orden maravilloso y que, al mismo tiempo, el hombre posee una intrínseca dignidad, por virtud de la cual puede descubrir ese orden y forjar los instrumentos adecuados para adueñarse de esas mismas fuerzas y ponerlas a su servicio.

Pero el progreso científico y los adelantos técnicos lo primero que demuestran es la grandeza infinita de Dios, creador del universo y del propio hombre. Dios hizo de la nada el universo, y en él derramó los tesoros de su sabiduría y de su bondad, por lo cual el salmista alaba a Dios en un pasaje con estas palabras: «¡Oh Yahvé, Señor nuestro, cuán admirable es tu nombre en toda la tierra! (*Sal 8,1*). Y en otro texto dice: ¡Cuántas son tus obras, oh Señor, cuán sabiamente ordenadas!» (*Sal 104,24*). De igual manera, Dios creó al hombre a su imagen y semejanza (cfr. *Gen 1,26*), dotándole de inteligencia y libertad, y le constituyó señor del universo, como el mismo salmista declara con esta sentencia: «Has hecho al hombre poco menor que los ángeles, 1e has coronado de gloria y de

Nº 242. Como ya hemos recordado, los hombres de nuestra época han profundizado y extendido la investigación de las leyes de la naturaleza; han creado instrumentos nuevos para someter a su dominio las energías naturales; han producido y siguen produciendo obras gigantescas y espectaculares.

Sin embargo, mientras se empeñan en dominar y transformar el mundo exterior, corren el peligro de incurrir por negligencia en el olvido de sí mismos y de debilitar las energías de su espíritu y de su cuerpo.

Nuestro predecesor, de feliz memoria, Pío XI ya advirtió con amarga tristeza este hecho, y se quejaba de él en su encíclica *Quadragesimo anno* con estas palabras: «Y así el trabajo corporal, que la divina Providencia había establecido a fin de que se ejerciese, incluso después del pecado original, para bien del cuerpo y del alma humana, se convierte por doquier en instrumento de perversión; es decir, que de las fábricas sale ennoblecida la inerte materia, pero los hombres se corrompen y envilecen».

Nº 243. Con razón afirma también nuestro predecesor Pío XII que la época actual se distingue por un claro contraste entre el inmenso progreso realizado por las ciencias y la técnica y el asombroso retroceso que ha experimentado el sentido de la dignidad humana. «La obra maestra y monstruosa, al mismo tiempo, de esta época, ha sido la de transformar al hombre en un gigante del mundo físico a costa de su espíritu, reducido a pigmeo en el mundo sobrenatural y eterno» (*Radiomensaje navideño del 24 de diciembre de 1943*; cfr. *Acta Apostolicae Sedis* 36 (1944) p. 10).

Nº 244. Una vez más se verifica hoy en proporciones amplísimas lo que afirmaba el Salmista de los idólatras: que los hombres se olvidan muchas veces de sí mismos en su conducta práctica, mientras admirán sus propias obras hasta adorarlas como dioses: «Sus ídolos son plata y oro, obra de la mano de los hombres» (*Sal 114 (115),4*).

honor. Le diste el señorío sobre las obras de tus manos. Todo lo has puesto debajo de sus pies» (*Sal 8,5-6*).⁵

Las citas de los salmos, que hacen de hecho recordar de manera clara el célebre *Discurso* de Giovanni Pico della Mirandola de 1492, sostienen una propuesta en sintonía con los grandes cambios y deja en el pasado los gestos de desconfianza o temor frente al mundo surgido del iluminismo y las revoluciones del siglo XVIII, frente a una idea de modernidad. Juan XXIII indica «Sin embargo, en lo más íntimo del ser humano, el Creador ha impreso un orden que la conciencia humana descubre y manda observar estrictamente. *Los hombres muestran que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia* (*Rm 2,15*)». Por otra parte, ¿cómo podría ser de otro modo? Todas las obras de Dios son, en efecto, reflejo de su infinita sabiduría, y reflejo tanto más luminoso cuanto mayor es el grado absoluto de perfección de que gozan (cfr. *Sal 18,8-11*)».⁶ De algún modo el Papa Juan anticipa a quien lo habría sucedido veinte años después de su elección, a Juan Pablo II y su *No tengáis miedo*, lema que será fundamental en su largo pontificado y expresión que se vincula con el corazón del humanismo contemporáneo.

Juan XXIII tuvo la notable capacidad de combinar la imagen del Papa bueno, próximo y amable con la del intérprete de los signos de los tiempos capaz de actuar con valentía y de manera oportuna. Lo hizo con la convocatoria y puesta en marcha del Concilio y también con *Pacem in Terris* diciendo con claridad y en el momento oportuno aquello que sentía que era la tarea de la Iglesia, invitada a reencontrar el mundo moderno sin condenas, con los brazos abiertos como hace un padre, como hace un hermano, con profundo sentido de humanidad. Este rasgo se había manifestado ya en la homilía de la coronación como Papa, el 4 de noviembre de 1958, cuando eligió destacar la figura de José que reencuentra a sus hermanos y vive con ellos un gran momento de reconciliación.

Esta idea de fraternidad fue reafirmada en su *Gaudet Mater Ecclesia*, el discurso de inauguración del Vaticano II, y ese mismo jueves 11 de octubre por la noche, en el improvisado discurso de la luna, destacando la gran oportunidad que se tenía para buscar puntos de encuentro con el humanismo laico del mundo moderno y con los hermanos cristianos de las Iglesias separadas.

No es casualidad que la atención brindada a la unidad con otras confesiones pero también al dialogo con los no creyentes sea un rasgo característico de la Iglesia que con la llegada de Juan XXIII como Papa, diez años después

⁵ Juan XXIII, *Carta Encíclica Pacem in Terris sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad*, n. 2-3.

⁶ *Ibidem*, § 6.

de la Declaración Universal de París, se pone en marcha para reencontrar la misión universal en el reencontrar a la humanidad contemporánea. El dialogo sobre los derechos humanos, que afontará explícitamente en *Pacem in Terris* ya se encontraba en su raíz, en la inauguración del Concilio: «Mas para que tal doctrina alcance a las múltiples estructuras de la actividad humana, que atañen a los individuos, a las familias y a la vida social, ante todo es necesario que la Iglesia no se aparte del sacro patrimonio de la verdad, recibido de los padres; pero, al mismo tiempo, debe mirar a lo presente, a las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo actual, que han abierto nuevos caminos para el apostolado católico»⁷ subrayando luego la exigencia que el Concilio se plantea a si mismo pues «occorre che questa dottrina certa ed immutabile, alla quale si deve prestare un assenso fedele, sia approfondita ed esposta secondo quanto è richiesto dai nostri tempi».⁸

Es necesario intentar comprender como un dato contextual importante, el papel referencial que los derechos humanos estaban adquiriendo en la vida del mundo y el cambio que frente a ellos se comenzaba a percibir. En parte se puede pensar en ellos cuando el Papa Juan dice en la basílica de San Pedro:

Siempre la Iglesia se opuso a estos errores. Frecuentemente los condenó con la mayor severidad. En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia más que la de la severidad. Ella quiere venir

⁷JUAN XXIII, *Solemne Apertura del Concilio Vaticano II*. «Por esta razón la Iglesia no ha asistido indiferente al admirable progreso de los descubrimientos del ingenio humano, y nunca ha dejado de significar su justa estimación: mas, aun siguiendo estos desarrollos, no deja de amonestar a los hombres para que, por encima de las cosas sensibles, vuelvan sus ojos a Dios, fuente de toda sabiduría y de toda belleza; y les recuerda que, así como se les dijo “poblad la tierra y dominadla” (*Gen 1,28.*) nunca olviden que a ellos mismos les fue dado el gravísimo precepto: “Adorarás al Señor tu Dios y a El sólo servirás” (*Mt 4,10; Lc 4,8*), no sea que suceda que la fascinadora atracción de las cosas visibles impida el verdadero progreso».

⁸*Ibidem*. «Oportet ut, quemadmodum cuncti sinceri rei christianaे, catholicae, apostolicae fautores vehementer exoptant, eadem doctrina amplius et altius cognoscatur eaque pleniū animi imbuantur atque formentur; doctrina certa et immutabilis, cui fidele obsequium est praestandum, ea ratione pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra» indica la versión latina. «ocorre che la stessa dottrina sia esaminata più largamente e più a fondo e gli animi ne siano più pienamente imbevuti e informati, come auspicano ardientemente tutti i sinceri fautori della verità cristiana, cattolica, apostolica; occorre che questa dottrina certa ed immutabile, alla quale si deve prestare un assenso fedele, sia approfondita ed esposta secondo quanto è richiesto dai nostri tempi», sostiene la versión italiana y de esta forma la versión española: «el espíritu cristiano y católico del mundo entero espera que se de un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando ésta y exponiéndola a través de las formas de investigación y de las fórmulas literarias del pensamiento moderno».

al encuentro de las necesidades actuales, mostrando la validez de su doctrina más bien que renovando condenas. No es que falten doctrinas falaces, opiniones y conceptos peligrosos, que precisa prevenir y disipar; pero se hallan tan en evidente contradicción con la recta norma de la honestidad, y han dado frutos tan perniciosos, que ya los hombres, aun por sí solos, están propensos a condenarlos, singularmente aquellas costumbres de vida que desprecian a Dios y a su ley, la excesiva confianza en los progresos de la técnica, el bienestar fundado exclusivamente sobre las comodidades de la vida. Cada día se convencen más de que la dignidad de la persona humana, así como su perfección y las consiguientes obligaciones, es asunto de suma importancia. Lo que mayor importancia tiene es la experiencia, que les ha enseñado cómo la violencia causada a otros, el poder de las armas y el predominio político de nada sirven para una feliz solución de los graves problemas que les afligen.⁹

Lo decía también pocas semanas antes de morir al plantear que «en toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanan inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto» subrayando así los puntos de encuentro entre la doctrina del pontífice y la Iglesia y la que, desde el mundo laico, se venía desarrollando en torno a los derechos del hombre.

En *Pacem in Terris*, este testamento espiritual del Papa Juan, hay una herencia muy importante que se refiere tanto a la apertura de las ventanas de la Iglesia como al dialogo con la modernidad mirada sin temor y con voluntad de entender el mundo contemporáneo, pensando en usar en caso de necesidad la medicina de la Misericordia como dijo en la apertura del Concilio.

4. En efecto fue el Concilio el que tomó la tarea de continuar el camino indicado por Juan XXIII buscando hacer que la Iglesia una institución que acogiese al mundo con sus esperanzas y alegrías pero también con los dolores y las angustias. Jean Danielou lo explicó con claridad: «el significado primero del texto [de *Gaudium et spes*] es que la Iglesia dio un sí sin reservas al mundo moderno, en la medida que ella ve en este mundo moderno el desplegarse de la creación de Dios y de la misión que Dios ha dado al hombre de hacer el inventario de esta creación y ponerla a su servicio». Así parece natural y justo que el capítulo primero de esta Constitución se refiera a la dignidad humana ocupándose de la constitución del hombre, de la inteligencia, verdad y sabiduría, de la conciencia moral y de la grandeza

⁹ *Ibidem.*

de la libertad además de la vida comunitaria y los desafíos de la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo. Aún más al ocuparse de aspectos y problemas urgentes y precisos relativos al desarrollo de la cultura y de las comunidades y el dialogo entre los hombres, dimensión fundamental del humanismo contemporáneo.

No solo la *Gaudium et spes* es una piedra miliar para el acercamiento con el mundo contemporáneo sino todos los documentos del Concilio comenzando por las otras Constituciones que proponían un modo de sentir y vivir la Iglesia según el propio tiempo y los desafíos que planteaba su evangelización. La reflexión sobre la humanidad hizo nacer una oleada de confianza y en algún modo se remontaba al humanismo renacentista y sobre todo se hizo evidente en la confianza en la libertad nunca olvidada y ahora proclamada como expresión de madurez. Justamente con esta libertad los padres del Concilio y Pablo VI trabajaron para poner al día la Iglesia y cambiar el mundo. Para realizar este recorrido el rencuentro de espacios de encuentro con otras visiones del mundo y de reconocimiento de grandes valores expresados fuera de la Iglesia fueron importantes. La reflexión y asunción de los Derechos Humanos por parte de la Iglesia es un paso muy significativo que permitió encontrar un lugar común para todos aquellos que se siente impulsados a promover la dignidad humana.

Por ello el actuar de Pablo VI es central en este trayecto de acercamiento entre Iglesia y mundo contemporáneo a través de la acción y la preocupación por los derechos humanos y la dignidad de las personas.

No solo con la conducción del Vaticano II sino también en la difícil traducción de los documentos en vida de la Iglesia el papa Montini desarrolló un papel activísimo como testigo comprometido, como actor que se mueve y si traslada donde es necesario. Debe ser considerado así un momento especial, de profundo significado, el viaje a New York para hablar en las Naciones Unidas. El discurso en el palacio de cristal es notable por varios aspectos pero quisiera subrayar la voluntad de dialogar, el cambio de actitud de la Iglesia más servidora que ordenadora, más atenta al testimonio de vida que a los mandamientos, una Iglesia experta en humanidad como es presentada por el papa en la ONU.

Esta reunión, como bien comprendéis todos, reviste doble carácter: está investida a la vez de sencillez y de grandeza. De sencillez, pues quien os habla es un hombre como vosotros; es vuestro hermano, y hasta uno de los más pequeños de entre vosotros, que representáis Estados soberanos, puesto que sólo está investido – si os place, consideradnos desde ese punto de vista – de una soberanía temporal minúscula y casi simbólica el mínimo necesario para estar en libertad de ejercer su misión espiritual y asegurar a quienes tratan con él, que es independiente de toda soberanía de este mundo. No tiene ningún poder temporal, ninguna ambición de entrar en competencia con vosotros. De hecho, no tene-

mos nada que pedir, ninguna cuestión que plantear; a lo sumo, un deseo que formular, un permiso que solicitar: el de poder serviros en lo que esté a nuestro alcance, con desinterés, humildad y amor.¹⁰

En la parte medular de esta reflexión sobre los derechos humanos Pablo VI sostenía:

Lo que vosotros proclamáis aquí son los derechos y los deberes fundamentales del hombre, su dignidad y libertad y, ante todo, la libertad religiosa. Sentimos que sois los intérpretes de lo que la sabiduría humana tiene de más elevado, diríamos casi su carácter sagrado. Porque se trata, ante todo, de la vida del hombre y la vida humana es sagrada. Nadie puede osar atentar contra ella. Es en vuestra Asamblea donde el respeto de la vida, aun en lo que se refiere al gran problema de la natalidad, debe hallar su más alta expresión y su defensa más razonable. Vuestra tarea es hacer de modo que abunde el pan en la mesa de la humanidad y no auspiciar un control artificial de los nacimientos, que sería irracional, con miras a disminuir el número de convidados al banquete de la vida.¹¹

La posibilidad de razonar sobre el futuro de la humanidad y sobre la centralidad de la contribución de la Iglesia a la construcción del mundo nuevo es presentada por Pablo VI cuando dice:

Porque el peligro no viene ni del progreso ni de la ciencia, que, bien utilizados, podrán, por lo contrario, resolver muchos de los graves problemas que afligen a la humanidad. El verdadero peligro está en el hombre, que dispone de instrumentos cada vez más poderosos, capaces de llevar tanto a la ruina como a las más altas conquistas.

En una palabra: el edificio de la civilización moderna debe levantarse sobre principios espirituales, los únicos capaces no sólo de sostenerlo, sino también de iluminarlo. Y esos indispensables principios de sabiduría superior no pueden descansar – así lo creemos firmemente, como sabéis – más que en la fe de Dios. ¿El Dios desconocido de que hablaba San Pablo a los atenienses en el Areópago? (*Hch 17,23*). ¿Desconocido de aquellos que, sin embargo, sin sospecharlo, le buscaban y le tenían cerca, como ocurre a tantos hombres en nuestro siglo? Para nosotros, en todo caso, y para todos aquellos que aceptan la inefable revelación que el Cristo nos ha hecho de sí mismo, es el Dios vivo, el Padre de todos los hombres.¹²

Luego será el tiempo de los grandes mensajes de envío para poner en marcha un mundo nuevo, heredero del Concilio y dialogante con tantos actores de un mundo en revolución. *Populorum Progressio* es un documento ex-

¹⁰ PABLO VI, *Discurso a los Representantes de los Estados*, § 1.

¹¹ *Ibidem*, § 12.

¹² *Ibidem*, §§ 14-15.

traordinario no solo de traducción del Concilio a campos de acción precisa, sino también una reflexión sobre la dignidad humana, sobre el desarrollo integral de las personas, sobre la necesidad de actuar por la justicia y la paz, para construir una nueva civilización fundada en el amor.

5. Esto sucedida en el año 1967, el año de la creación de la Comisión pontificia *Justitia et pax* que se ocupará en delante de trabajar sistemáticamente en la promoción de los derechos humanos como tarea de la Iglesia desarrollando un trabajo de reflexión sobre el lugar de los derechos humanos en la evangelización y también sobre su enseñanza. Son los años en que se recuerdan los aniversarios de la declaración universal del 48, convirtiéndose así los 10 de diciembre en una ocasión de reflexión que los pontífices y la Comisión toman como oportunidad para confirmar el compromiso con el humanismo contemporáneo ligado a los derechos del hombre. La mirada sobre este argumento se hace sin embargo más amplia y ancha en el pensamiento de Pablo VI que, a mediados de 1968, dio su encíclica *Humane vitae* que hizo estallar diversas polémicas e incluso contestaciones frente al pontífice quien se ocupa en esta carta de aspectos ligados a los alcances de la idea de dignidad humana que apreciaba de manera amplia y profunda. 10 años más tarde Juan Pablo II, apenas elegido, escribía al Secretario General de las Naciones Unidas preguntando: «¿Quién puede negar que hoy en día hay personas individuales y poderes civiles que violan impunemente derechos fundamentales de la persona humana, tales como el derecho a nacer, el derecho a la vida, el derecho a la procreación responsable, al trabajo, a la paz, a la libertad y a la justicia social, el derecho a participar en las decisiones que conciernen al pueblo y a las naciones?».¹³

Quiero recordar algunas palabras de Pablo VI sobre este argumento, de algunos meses antes de su muerte.

¡Cuánto se habla y se discute hoy sobre los derechos humanos! Y se hace con pasión, a veces con cólera, casi siempre con la perspectiva de una justicia mayor, real o supuesta. No todas estas reivindicaciones parecen razonables o realizables, pues a veces están inspiradas por intereses individualistas o utopía anárquica; algunas son incluso inadmisibles moralmente. Pero en su conjunto, como aspiración y tensión hacia una esperanza más alta, este acrecentado interés por un espacio de libertad y de responsabilidad más favorable a la persona, es un hecho positivo que se debe estimular; la Iglesia lo sigue y quiere continuar siguiéndolo con simpatía, aportándole al mismo tiempo, de acuerdo con su propia misión, la luz y las aclaraciones necesarias.¹⁴

¹³ JUAN PABLO II, *Messaggio al Segretario Generale delle Nazioni Unite Dr. Kurt Waldheim* (2 de diciembre de 1978).

¹⁴ PABLO VI, *Discurso del Santo Padre al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede* (Sábado 14 de enero de 1978).

Pablo VI precisaba sus preocupaciones en enero de 1978 cuando decía «entre el amplísimo y complejo conjunto de temas relacionados con los derechos de la persona humana, nos ha parecido útil evocar de un modo especial la libertad religiosa, la igualdad racial y el derecho del hombre a la integridad física y síquica». ¹⁵

Es necesario recordar que Pablo VI y la Iglesia post conciliar se encontraron frente a un mundo violentísimo donde la violación de los derechos humanos aumentaban día a día en todo el mundo y también en Italia. Se deben establecer entre los tantísimos hechos de violencia algunos ocurridos cincuenta años atrás, como la masacre en el poblado de My Lai en Vietnam, el asesinato de Martin Luther King y Robert F. Kennedy, el fin de la Primavera de Praga, los efectos de la revolución cultural china, la emboscada de la Plaza de las Tres culturas en Tlatelolco, en Ciudad de México, el terrible drama de Biafra. Pero esto es solo una trágica muestra como sabemos. Pablo VI conocerá una nueva guerra en aquella Tierra Santa visitada por él al inicio de su pontificado, conflictos terribles en la India Bangladesh, el agravamiento del conflicto religioso en Irlanda del Norte, los inicios de los años de plomo, la reaparición de los genocidios con Cambodia, conociendo en el último año de su vida la trágica historia de Aldo Moro, y también, algunos años antes, en 1973, el Golpe de Estado en Chile.

6. Esta referencia a Chile se justifica porque será allí que, inmediatamente después de aquel 11 de septiembre la Iglesia católica tomará un papel de relieve en la defensa y promoción de los derechos del hombre, severamente amenazados por la naciente dictadura. De hecho ya el 6 de octubre de 1973 se había creado el Comité Pro Paz promovido por diversas iglesias cristianas y también miembros de organizaciones judías que desarrolló una importante y valiente actividad de protección a los perseguidos por motivos políticos y de denuncia de las violaciones a los derechos humanos. Luego de dos años de actividad este Comité fue suprimido a causa de la presión de la dictadura. Pero la respuesta del arzobispo de Santiago, el cardenal Raúl Silva Henríquez fue la creación de la Vicaría de la Solidaridad, es decir una toma de posición clara haciendo parte de la organización de la Iglesia de Santiago el compromiso de asistencia con los que sufren y son perseguidos, en la promoción de los derechos humanos. Así desde 1976 hasta el fin de la dictadura esta Vicaría de la Solidaridad trabajará por la senda del buen samaritano haciendo todo lo posible para salvar vidas, promover el dialogo y sostener la paz social de Chile. En esta institución, símbolo de esperanza en tiempos más oscuros de la historia del país, encontraron espacio y protección hombres y mujeres de diversas formaciones e historias personales acomunadas por el deseo de promover justamente la solidaridad en un país

¹⁵ *Ibidem.*

herido y adolorido. Pero no solo buscaba esta dimensión asistencial, marcada por la urgencia y la reacción a violencia brutal y alienante. La Iglesia chilena se había comprometido en el desarrollo de una reflexión sobre el humanismo cristiano y los desafíos del tiempo de dictadura buscando promover la discusión y el debate, buscando escapar de la censura y educar en el respeto de los derechos humanos que son vistos como un espacio y ámbito de humanidad, de reencuentro, de respeto reciproco de personas conscientes de sus propios derechos y deberes.

En este sentido se debe entender la iniciativa que, en la cercanía del trigésimo aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, llevo adelante el Cardenal Silva Henríquez que decidió convocar a celebrar un año dedicado a la promoción de los derechos humanos bajo el lema *Todo hombre tiene derecho a ser persona*. Luego de meses de distintas actividades, que comprendían la realización de concursos de ensayos, poesía, relatos, dibujo, grafica dedicados a este tema, el año de los derechos humanos se cerró con el Simposio Internacional sobre los Derechos Humanos, realizado en la Catedral Metropolitana de Santiago en noviembre de 1978 y con la asistencia de personalidades religiosas, académicas y relacionadas con organismos internacionales de varios países. El argumento central del encuentro fue *La dignidad humana, derechos y deberes en el mundo de hoy* teniendo como fondo el lema apenas recordado y usando también como imagen y emblema de la iniciativa la figura de uno de los esclavos de Miguel Angel. En el encuentro participaron alrededor de 50 delegados que, desafiando la censura y superando el temor, conocieron el trabajo de la Vicaría de la Solidaridad al tiempo que se acercaron a la realidad de la violación de los derechos humanos en Chile. Al terminar el Simposio el Cardenal Silva Henríquez leyó esta declaración de Santiago diciendo:

Hoy en esta Iglesia Catedral hemos encendido una luz de esperanza en medio de un mundo que busca claridades. Continuaremos caminando al resplandor de esta luz para que nuestras acciones e inspiraciones, nuestros proyectos y deseos, renueven la esperanza entre los oprimidos del mundo entero. Cada 25 de noviembre encenderemos la llama de estos cirios para unirnos de nuevo como hoy a renovar nuestro compromiso de luchar para que todo hombre tenga derecho a ser persona.

Finalizaba la declaración diciendo, «Santiago de Chile, noviembre 25 de 1978». Para aquella fecha Silva Henríquez retornaba de dos conclaves. En el segundo de ellos, realizado poco más de un mes antes de la declaración de Santiago, había sido elegido papa Juan Pablo II. De este modo en el año 1978 se iniciaba un nuevo periodo en la historia de la Iglesia contemporánea caracterizado por el larguísimo pontificado del papa polaco pero sobre todo por su riquísimo magisterio. Sobre los derechos humanos san Juan

Pablo II escribió y habló mucho interpretando los signos de los tiempos en años de profundos cambios históricos, confirmando siempre su particular atención por la justicia y la paz. Con él comenzaba una nueva fase de la relación entre la Iglesia, las diversas instituciones de promoción de los derechos humanos y también la reflexión sobre la dimensión de fundamento que ellos tienen para el más claro y amplio sentido de la dignidad humana.

Quiero terminar recordando que una semana después del término del Simposio de Santiago y a menos de tres semanas de su elección Juan Pablo II escribió una carta al Secretario General de la ONU justamente para conmemorar los treinta años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En ella escribía:

Es de notar que la Santa Sede – coherente con su propia identidad y a distintos niveles – ha procurado ser siempre colaboradora fiel de las Naciones Unidas en todas las iniciativas que contribuyan a esta labor noble y difícil a un tiempo. La Santa Sede ha estimado, alabado y apoyado los esfuerzos de las Naciones Unidas encaminados a garantizar cada vez más eficazmente la protección plena y justa de los derechos y libertades fundamentales de la persona humana.¹⁶

El nuevo pontífice subrayaba en su carta que:

En el mundo, tal como lo encontramos hoy, ¿qué criterios podemos adoptar para conseguir que los derechos de las personas sean protegidos? ¿Qué fundamento podemos ofrecer como terreno en que puedan desarrollarse los derechos individuales y sociales? Sin duda alguna tal fundamento es la dignidad de la persona humana. El Papa Juan XIII lo explicó en la *Pacem in terris*: “En toda convivencia humana, bien organizada y fecunda, se debe colocar como fundamento el principio de que todo ser humano es persona...; y por lo tanto, de esa misma naturaleza nacen directamente al mismo tiempo derechos y deberes que, por ser universales e inviolables, son también absolutamente inalienables.”¹⁷

Siempre en el saludo a la ONU Juan Pablo II reconocía

Muy semejante es el preámbulo de la Declaración universal cuando dice: «El reconocimiento de la dignidad inherente y de los derechos iguales e inalienables de los miembros de la familia humana, es la base de la libertad, la justicia y la paz en el mundo».

De este modo se hacía explícito el modo en el cual la Iglesia había asumido este terreno común de preocupación por los derechos humanos y la dignidad humana comprendiendo la idea que «Es precisamente en esta

¹⁶ JUAN PABLO II, *Mensaje a la Organización de las Naciones Unidas* (2 de diciembre de 1978).

¹⁷ *Ibidem*.

dignidad de la persona donde los derechos humanos encuentran la fuente inmediata. Y es el respeto a esta dignidad lo que mueve a protegerla en la práctica. La persona humana, hombre y mujer, incluso cuando yerra, “no pierde su dignidad de persona, y merece siempre la consideración que se deriva de este hecho”.¹⁸ Aquel 2 de diciembre de 1978 Juan Pablo II escribió:

Hay un punto último que merece atención. Al insistir – muy justamente – en la defensa de los derechos humanos, nadie pueda perder de vista las obligaciones y deberes que van implícitos en esos derechos. Todos tienen la obligación de ejercer sus derechos fundamentales de modo responsable y éticamente justificado. Todos los hombres o mujeres tienen el deber de respetar en los demás el derecho que reclaman para sí. Asimismo debemos aportar la parte que nos corresponde en la construcción de una sociedad que haga posible y factible el disfrute de los derechos y el cumplimiento de los deberes inherentes a tales derechos.¹⁹

Juan Pablo II instaba así a la acción, honrando así a sus predecesores de los que llevaba el nombre, enriqueciendo la concepción de los derechos humanos, alimentada por la experiencia de la Iglesia “experta en humanidad”. Durante su extenso pontificado la reflexión sobre los derechos humanos y el compromiso por la promoción de la dignidad humana se acrecentaría y enfrentaría nuevos y complejos desafíos que encontraron en la reflexión de los años precedentes, y en especial en el veintenio 1958-1978, un sólido fundamento en la palabra y la acción de Juan XXIII, Pablo VI y los padres conciliares del Vaticano II, protagonistas de una estación importante en la historia del mundo y la Iglesia contemporánea.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

RODRIGO POLANCO*

The Latin American Theology as a Humanist Proposal

A Liberation of the Non-Person

Latin American Theology underwent significant development following the Second Vatican Council, with a proposal that has come to characterize the continent: Liberation Theology (LT).¹ Taking into consideration a series of streams of thought developed in the first half of the 20th century (transcendentalism in theology and philosophy, theologies of history, theologies of praxis, the YCW method,² sociological theories of analysis, etc.), LT made its own synthesis from the context of Latin American poverty and oppression, and the liberation processes underway, which characterized the decade of the 1960s. This theology explicitly set out to accompany these liberation processes based on the Word of God, and as a church rising in – and as a result of – those broad processes.

Among other relevant aspects, though born as a critical reflection, this theology develops its thoughts from the historical praxis of the liberation of the oppressed and from a conceptualization of the poor as *non-person*. This validates LT as a humanist proposal with two unique features: a *theological* humanism and a *liberating* humanism (liberating people from injustice and oppression). My intention is, therefore, to show how these two classical elements of theology (history as a context for God's manifestation, and the concept of person, from theological origin), have reached a new dimension in the reflection of LT. Hence, LT has elaborated a significant theological approach to contemporary humanism, with God's concrete manifestation

* Full Professor at the Faculty of Theology, Pontifical Catholic University of Chile.

¹ «Latin American theology» is usually identified with «liberation theology», but in essence, they are different. «Liberation theology» represents a broad and varied stream of Latin American theological thought which, given its importance, novelty and origin, has been generally identified as «Latin American theology». It is this Liberation Theology that our text refers to.

² We refer here to the *see-judge-act* methodology, characteristic of the specialized Catholic Action.

in the fight for the equality of all people and their development as persons. Beyond their historical conditioning and the vast changes that have taken place in the world and Latin America in the third millennium, some theological institutions remain currently relevant as regards our topic.

After introducing LT and the semantic context behind the concept of person, we will develop three aspects that confirm the character of LT as theological and liberating humanism.

1. *Humanism in Liberation Theology*

Humanism is a complex topic since, as we know well, the concept itself is polysemic, both from the perspective of its historical development and from its meaning(s). However, it has retained a transversal core element in the tension of the topic of God. This is evident, for example, in the way the *International Humanist and Ethical Union* defines humanism: «Humanism is a democratic and ethical life stance, which affirms that human beings have the right and responsibility to give meaning and shape to their own lives. It stands for the building of a more humane society through an ethic based on human and other natural values in the spirit of reason and free inquiry through human capabilities. It is not theistic, and does not accept supernatural views of reality».³ No matter how fair and universally accepted this concept of humanism may be, it poses a *non-believer* stance, and has been so ever since the Enlightenment.⁴ This *secular* humanism has naturally led to frequent attempts to create the idea of *Christian* humanism.⁵ In any case, every reflection on humanism raises the issue of God in one way or another.

Things have been evolving differently in Latin America since the 60s. Atheism, as a cultural phenomenon, has never been essential: the continent is, for the most part, made up of believers and Christians (even though this has been changing dramatically in the past few years).⁶ The roles of injustice and the corresponding craving for liberation, on the other hand, have become extremely relevant. In this context, Latin American LT has

³ Byelaw 5.1 of the *International Humanist and Ethical Union*, quoted in A. COPSON, *What Is Humanism?*, in A. COPSON – A. C. GRAYLING (editors), *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*, John Wiley & Sons, West Sussex 2015, p. 6. Cfr. *ibidem*, pp. 1-6.

⁴ Cfr. R. NORMAN, *On Humanism*, Routledge, London 2012, pp. 8-15.

⁵ In Chile, for example, there is a *University Academy of Christian Humanism*.

⁶ According to a poll made by *Corporación Latinobarómetro* (January 2018), those who declare having no religion in Latin America have increased from 4% in 1995 to 18% in 2017; while the number of Catholics has decreased from 80% to 59% in the same period. The number of evangelicals has increased from 14% to 19% in that period. Cfr. *El Papa Francisco y la religión en Chile y América Latina – Latinbarómetro 1995-2017*, <http://www.latinobarometro.org/latNewsShow.jsp>. Accessed on May 1, 2018.

approached the issue of God from a new perspective: the core topic is no longer whether God exists, but instead, *which God we believe in*. In this sense, the tension existing in Latin America is not between faith or humanism, but about *what* faith could agree with humanism. In other words, the fundamental theological question is not atheism, but the potential idolatry we could be immersed in, believing in a God that would accept, validate, or even want the injustice that a great majority continues to live in.⁷ In fact, unfair suffering in Latin America has not led to atheism, but to «idolatry».⁸ Thus, the huge challenge for Christian theology in Latin America rather than to provide a rational basis for religious belief, and with it, the God-man synergy has, in the first place been who the God we believe in is: a God that participates in the liberation (= salvation) processes of His people.⁹ This synergy between God and man, therefore, does not perpetuate or promote a sub-human condition but becomes truly *humanizing*. Only such a God can be worthy of such a man, and true to the essence of God as love. According to G. Gutiérrez, whom we can consider the father of this theology, «How can we find a way of talking about God amid the suffering and oppression that is the experience of the Latin American poor?».¹⁰ In fact, for the same author «our partners in dialogue are the poor, those who are «non-persons» – that is, those who are not considered to be human beings with full rights, beginning with the right to life and to freedom in various spheres».¹¹ «Our society does not see the poor as people. They are invisible and have no rights; their dignity is not acknowledged».¹²

⁷ Cfr. R. MUÑOZ, *Dios Padre*, en I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990, vol. I, pp. 531-549, here p. 532. Cfr. also J. SOBRINO, *Reflexiones sobre el significado del ateísmo y de la idolatría para la teología*, «Revista Latinoamericana de Teología», 7, 1986, pp. 45-81, especially pp. 49-54.

⁸ In this sense, it is different from F. DOSTOEVSKI's approach in *The Brothers Karamazov*, Book V, «Revelry», Chapter IV, when Ivan refuses to admit a «higher harmony» as regards the suffering of an innocent, since no further happiness «is worth a child's tears»; therefore, he very respectfully hands his entry ticket back [to God], because «it is too expensive for us» (EDAF Publishers, Madrid 2013, pp. 289f.).

⁹ LT considers «Liberation» a better concept than «salvation», not because they oppose one another, but because liberation implies salvation and makes it more explicit. Liberation is the realization of salvation. Hence both concepts are dialectically articulated: socio-political liberation is the crucial starting point to reach eschatological salvation, given that man's eschatological destiny cannot do without his historical concreteness. All in all, liberation coincides with salvation (cfr. J. L. SEGUNDO, *Libertad y liberación*, en I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis*, cit., vol. I, pp. 373-391).

¹⁰ G. GUTIÉRREZ, *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation*, Orbis, New York 1988, p. XXXIV.

¹¹ *Ibidem*, p. XXIX.

¹² G. GUTIÉRREZ, *Meglio i poveri. Il punto di partenza della teologia della liberazione*, in «L'Oservatore Romano», May 7, 2015.

This would then be a theology that accompanies the poor in the long and painful process of liberation from non-person to a person in their own right. It does so by showing a God that is committed and reveals Himself through this transformation from non-people to the people of God. We will not attempt to develop this theology here, not even schematically, or to assess its contributions and weaknesses. We intend to present three basic elements in its proposals that characterize this Latin American Theology and have led to a better understanding of God's actions in the world in correlation to human development. Hence, we can find some clues to the meaning of contemporary humanism, open to transcendence and aware of the context.

2. A non-person lacks relationships

Prior to undertaking these three classic topics, it is important to state that the use of the person/non-person contraposition is not without relevance. As is well known, «person» as a concept is theological-trinitarian in origin, and which points to *relationship*. In fact, the historical notion of a person as such arises from the theological-trinitarian reflection. The concept is coined to explain that which is unique and unrepeatable in the Father, the Son and the Holy Spirit – each one being a distinctive person – is their mutual relationship, that is, each one exists in and *through* the other two. This preserved the unity of God in the subsistence of three different persons. The same notions of Father, Son and Holy Spirit constitute relationships. That is, that which constitutes the divine persons is their relationship of origin and purpose. Without such relationship, they would simply not exist. They exist in so far as they *constitute a relationship*. Thus, J. Ratzinger states: «Put more concretely, the first person does not generate in the sense the act of generation a Son is added to the already complete person, but the person is the deed of generating, of giving itself, of streaming itself forth. The person is identical with this act of self-donation». Similarly, the same must be said of the other two persons. «In God, person is the pure relativity of being turned toward the other». ¹³

However, with the development of Christology, which had to address the problem of Christ's two natures (human and divine) in the single person of the Incarnate Word, the concept of person faced serious philosophical and theological difficulties: along with «the lack of precision in the accepted concepts», «the available philosophical concepts were drawn exclusively from the natural spectrum of the conscious subject, which ranged from the

¹³ Cfr. J. RATZINGER, *Concerning the Notion of Person in Theology*, «Communio», 17, 1990, pp. 439-454, here 444.

nature of the species, on the one hand, to individuality, on the other».¹⁴ Therefore, in a Christological context, it was not possible to go beyond understanding the *person* simply as *the individual conscious subject*.¹⁵ This understanding did not address in its full merit the richness of the concept from a Trinitarian perspective. And hence the concept was applied to each human being, losing its relational dimension and leading to significant consequences for social order. To mention just one, this poorly developed concept failed to exert any determinant influence on social justice issues. Nevertheless, it served to defend everyone's right to life but not the quality of the life of the poor.

In fact, a human being is obviously a person given their individual existence and human nature. However, deprived of their egalitarian and fair relationships, whatever the area, such being would actually live as the opposite of a person, unable to develop many of their potentialities, that is the capacity to establish fair relationships: with God and with other human beings. Thus, the concept of person, simply understood as an individual conscious subject, is clearly not enough to refer to a human being, in so much as it does not encompass *relationship* as theirs in essence. For this reason, and in the aforementioned semantic context, G. Gutiérrez was right in stating a core issue: «we refer to the poor as the non-persons, not in a philosophical sense as it is evident that each human being is a person; [but] in a sociological sense, the poor are not accepted as persons in our society».¹⁶ Establishing the distinction between a philosophical and a sociological sense, Gutiérrez is criticizing precisely the common notion of a person as a conscious subject. In fact, if the *relationship* lacks importance in the definition of «human person», then many human beings can well be considered «persons» (in good conscience) despite living under oppressing or invisibilizing relationships, that is, as non-persons. Clearly, this would not only be so from a socio-economic perspective.¹⁷

For this reason, during the 20th-century theology sought to recover the notion of relationship as inherent to the concept of the human person, particularly from the perspective of personalism. A good example of such efforts is H. von Balthasar. For Balthasar, the individual conscious subject can only understand who he really is – what unrepeatably distinguishes him

¹⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological Dramatic Theory, III: The Dramatis Personae: Persons in Christ*, Ignatius, San Francisco 1993, p. 209. Cfr. also *ibidem*, pp. 217f.; J. RATZINGER, *Concerning the Notion of Person in Theology*, cit., pp. 447-454.

¹⁵ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Theo-Drama*, III, cit., p. 206.

¹⁶ G. GUTIÉRREZ, *Meglio i poveri*, cit.

¹⁷ We must acknowledge that in the XVI century such a concept was useful so that the indigenous peoples of America could continue to «exist», but obviously useless to grant them truly fair and «human» conditions. The School of Salamanca conceptual and legislative material proved to be very useful but insufficient.

from another individual conscious subject – from the relationship with *you* as open to *us*, through which the person becomes aware of himself through the giving of himself. This knowledge of himself will remain fragile if it is limited to interpersonal human relationships. «Such a guarantee [...] can only be given by the absolute Subject, God. It is when God addresses a conscious subject, tells him who he is and what he means to the eternal God of truth and shows him the purpose of his existence – that is, imparts a distinctive and divinely authorized *mission* – that we can say of a conscious subject that he is a “person”».¹⁸ According to Balthasar, the person is the mission, the divine vocation, a purely Christological definition that illuminates every human being as created in the image of the Logos. What finally constitutes the unique and *personal* being is precisely his unrepeatable relationship with God, in Christ.¹⁹ In addition, the unrepeatable is also social. Therefore, deprived of his relationships, with the subsequent pervasive effects on his relationship with God, the human being is also denied his condition as a person.

Drawing from other lines of thought, Latin American theology has followed the same reflexive approach, centering «personality» on the relationship with God and others, i.e., in the potential ability *to relate* to others, rather than on his conscious subjectivity. In other words, the poor (in the broad sense of the word: destitute, exploited, discriminated) is still a «person» in the sense of conscious individuality but has been stripped of his character of «person» since he cannot establish fair and humanizing relationships. It is from this perspective that the contributions and emphases of this theology must be understood, and therefore as concerning and relevant to contemporary humanism.

3. God speaks in and through history: signs of the times

The first topic that characterizes LT is its (new) theological starting point: historical, concrete and inductive. The Latin American church, in the Second General Conference of Latin American Bishops, in Medellin in 1968, endorses and displays this more inductively-oriented theological method undertaken by the Magisterium in *Gaudium et Spes* (1965). Later, LT further expands it. In fact, during the difficult drafting of *Gaudium et Spes*, «a crucial point in the evolution of the topic and of the formula itself [the signs of the times]²⁰ was the creation in September 1964» of a sub-

¹⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Theo-Drama*, III, cit., p. 207.

¹⁹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Theo-Drama*, III, cit., pp. 207f. and 219f.

²⁰ Concept already used by Juan XXIII (*Humanae Salutis*, 4) and Pablo VI (*Ecclesiam suam*, 19).

committee «*for the signs of the times*, presided by M. McGrath»,²¹ «whose role was to deepen the analysis of the modern world so that the framework was based on historical reality».²² In the Catholic Magisterium, this opened up the way for the inductive method, which despite the initial distrust among experts and council fathers,²³ tried to introduce, according to M. McGrath, an «empirical approach» to reality with a «descriptive, openly objective, and even phenomenological»²⁴ focus. This novel methodology was explicitly embraced by the Latin American Magisterium in 1968, during the Conference of Bishops in Medellín. M. McGrath himself, at the time bishop of Santiago de Veraguas, Panama, stated in one of the opening conferences: «This method, this strong focus on a Church servant of man in his real and current condition, has dictated the approach of this Second General Conference of Latin American Bishops [...] We start, as the Council indicates, scrutinizing the signs of the times in Latin America; then we examine them in the light of the Gospel; and finally from these confrontations we will outline some pastoral projections for the salvific service of our peoples».²⁵ This constituted the guiding lines for the 16 commissions that drafted the 16 conclusive documents of the Conference.

Clearly, Medellín was based on the method proposed by the *Young Christian (Catholic) Workers* (see-judge-act), widely disseminated in the working class sectors of Latin America since the 30s, from the worker pastoral movement strongly promoted by the Latin American Church. This methodology, developed in Belgium by its founder, Joseph Cardijn, had somehow exerted some influence on the drafting of *Gaudium et Spes*.²⁶ Hence, LT assumed and appropriated the method, «though dialectically surpassing it», from an «epistemological recasting».²⁷ This is, at the moment of judging the historical praxis in the light of the Word of God (the time to judge), praxis itself helps in the understanding of Revelation «within the context of the current social reality» (the time to see). Therefore, «the confrontation between «situation» and «revelation», dialectically lead to a dual change of meaning: «a novel sense of reality», due to the effect of what has been revealed about

²¹ C. SCHICKENDANTZ, *Un enfoque empírico-teológico. En el método, el secreto de Medellín*, «Teología y Vida», 4, 2017 (LVIII), pp. 421-445, here p. 434.

²² G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale Gaudium et Spes del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 373.

²³ Cfr. *Ibidem*.

²⁴ M. MCGRATH, *Notas históricas sobre la Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, in G. BARAÚNA (editor), *La Iglesia en el mundo de hoy. Estudios y comentarios a la Constitución «Gaudium et Spes» del Concilio Vaticano II (Esquema XIII)*, Studium, Madrid 1967, pp. 165-181, here p. 179.

²⁵ M. MCGRATH, *Ponencia N° 1: Los signos de los tiempos en América Latina hoy*, Onac, Santiago 1968, pp. 6f.

²⁶ Cfr. A. BRIGHENTI, *Raíces de la epistemología y del método de la teología de latinoamericana. «Medellín»*, 78, 1994, pp. 207-254, here pp. 208-211.

²⁷ *Ibidem*, p. 253.

the situation and a «novel sense of revelation» because of the impact of the situation».²⁸ The moment to *see* and *judge* are dialectically questioned.

This method is sustained on a fundamental theological assertion: God speaks in history, a notion that articulates theological principles and historical events.²⁹ In the big context of the «emergence of historical thought in the 19th century»,³⁰ which Catholic theology undertook «with the development of the idea of history of salvation»,³¹ after the Second Vatican Council we can state that ««the acting of God in history is given in the deeds and through human decisions» in human conscience. The acting of God is manifested and takes place in them»,³² and the phenomena in which such acting is apparent are called *signs of the times*. Considering the complexity involved in determining «clear-cut and universally valid criteria to discern the signs of the times»,³³ we must see them as an act of revelation that reveals not only who God is and what He wants, but also who the human being is and what God expects from him. In this line, we must assert that there are historical events that can constitute a *theological locus in their own right* (*locus theologicus proprius* in the words of Melchor Cano), that is, the authentic word of God, «thanks to a process of discernment that reveals an instance of God's Word in a concrete historical situation».³⁴

This has been the path of LT so far, insisting that theology is not just about God. It is about God in so far as He is present and acts through history. Then it is about the *acting of God in history* which is always, somehow and to some extent, a *re-action* to certain situation or event (salvation) and an *interaction* with persons and concrete peoples (the people of God – Church).³⁵ This is how theological science becomes pertinent to the human being and not idolatrous. Faith constitutes «an invitation to walk in history «according

²⁸ *Ibidem*, p. 238, quoting X. MIGUÉLEZ, *La teología de la liberación y su método. Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez*, Herder, Barcelona 1976, pp. 84-85.

²⁹ Cfr. C. SCHICKENDANTZ, *Signos de los tiempos. Articulación entre principios teológicos y acontecimientos históricos*, in V. AZCUY – J. COSTADOAT – C. SCHICKENDANTZ (editors), *Lugares e interacciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2017, pp. 33-69.

³⁰ *Ibidem*, p. 37, quoting the title of P. HÜNERMANN's dissertation thesis, *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Freiburg 1967.

³¹ *Ibidem*, p. 39.

³² *Ibidem*, p. 46, quoting P. HÜNERMANN, *La acción de Dios en la historia. Teología como interpretatio temporis*, in Id., *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2014, pp. 175-216, here p.192f.

³³ P. HÜNERMANN, *El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio. Los signos de los tiempos como elementos esenciales de una teología histórica*, in Id., *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, cit., pp. 217-261, here p. 242.

³⁴ C. SCHICKENDANTZ, *Signos de los tiempos*, cit., p. 60.

³⁵ F. DE AQUINO, *El carácter práxico de la teología: Un enfoque epistemológico*, «Teología y Vida», LI (2010), 4, pp. 477-499, here p. 490.

to God», to defend the victims and practice justice», hence «the problem of God becomes a mystery by antonomasia: [...] the mystery that creates love and hope [...] Hence, the history of love and justice is at the same time the history of walking with God in the hope of being lead to Him». ³⁶

These assertions show that LT clearly perceives God's presence in the world not like that of any «mundane actor», but rather as a *mystery*, and this is how it applies the term to Latin American issues. In this sense, it is worth mentioning that God is the *Totally Other*, though being at the same time the *Non-Other*, according to Nicolas of Cusa. In fact, God embraces all beings in his inscrutable greatness, while He gives himself to all beings in a total giving of Himself, in the limited abasement of human language.³⁷ We may authentically get to know God, but only by means of human language and symbols. He will nevertheless still constitute an uncontrollable mystery. His self-revelation through «profane» historical events which both reveal and conceal God, prevents us from attempting to identify Him acritically with any contextualized image, without using the purifying warning of Lateran: «Between Creator and creature no similitude may be expressed without indicating a greater dissimilitude» (*Lateran IV, DH 806*). God will always make Himself visible through an even bigger dissimilitude. Therefore, LT understands that knowing God will always imply discernment and a historical process where the acting of God is revealed and recognized. God is known in history, but not in just any history. He can be found in a history of encountering Him through the brother that walks to his liberation or to the recovery of fair relationships. Knowing God is loving the fellow being in his concrete history (*I John 4:8*). We must know God's deeds and options in order to discern His presence, discover and know Him, i.e., love Him.

4. *The irruption of the poor as a historical subject*

Clearly, then God speaks *in* and *through* human events, and cannot speak but in and through them. But are there any especially eloquent events? Indeed, LT discerns such events in the irruption of the poor as a historical subject. This leads to the second aspect that enlightens our topic. It is well known that LT understands itself as «an attempt to accept the invitation of Pope John XXIII and the Second Vatican Council and interpret this sign of the times [= *the irruption of the poor*] by reflecting on it critically in the light

³⁶ J. SOBRINO, *Reflexiones sobre el significado del ateísmo y de la idolatría para la teología*, cit., p. 77.

³⁷ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics*, V: *The Realm of Metaphysics in the Modern Age*, T. & T. Clark, Michigan 1991, pp. 625-627.

of God's word».³⁸ In effect, as the Congregation for the Doctrine of Faith, in due time acknowledged «the powerful and almost irresistible aspiration that people have for «liberation» constitutes one of the principal «signs of the times» which the Church has to examine and interpret in the light of the Gospel».³⁹

However, as we have already suggested, the notion of poor constitutes a broad concept. Initially, LT understood this concept as regarding the «“dominated peoples”, “exploited social classes”, “despised races”, and “marginalized cultures”». Today, though, there is broader awareness of the huge complexity of the world of the poor. «The world of the poor is a universe in which the socio-economic aspect is basic but not all-inclusive».⁴⁰ «The poor is the “insignificant”, that who is considered a “non-person”, someone whose right to realize their human rights to the fullest is not acknowledged. People devoid of social or individual weight, not taken into account in the society or in the church»,⁴¹ either due to their economic distress, skin color, gender, or any other cultural discrimination, who are disregarded by a society that decides to overshadow them so they do not appear to exist.⁴² In other words, poverty means *death*, lack of relationships. In this context, it is necessary to point out that in the tradition of the Old Testament, the *Sheol*, or place of the dead, meant precisely a place devoid of relationships with God and the rest of the human beings, and thus, a place of total solitude.⁴³ This explains the suffering derived from this situation, and why the People of Israel rested their hopes on a God who could not abandon those He loved, nor allow the victory of death over His love. Evidently, there is some degree of equivalence in meaning between *poverty*, *death* and *lack of relationships*. The poor, however, is also « the other» in a society that develops by his side, though irrespective of his fundamental rights, alienating him, careless about his life and values. Therefore, history, read from the perspective of this other, becomes a totally different history».⁴⁴

In line with the aforementioned, it can be clearly stated that the poor has become a *non-person*, someone who has been deprived of relationships. Now, precisely because they have been excluded, considered «the other» in

³⁸ G. GUTIÉRREZ, *A Theology of Liberation*, cit., p. XXI.

³⁹ *Instruction on Certain Aspect of the «Theology of Liberation»*, Editrice Vaticana, Vatican City 1984, N° 1.

⁴⁰ G. GUTIÉRREZ, *A Theology of Liberation*, cit., p. XXI.

⁴¹ G. GUTIÉRREZ, *Situación y tareas de la teología de la liberación*, in G. GUTIÉRREZ – G.L. MÜLLER, *Del lado de los pobres. Teología de la liberación*, San Pablo, Madrid 2013, p. 69.

⁴² Cfr. FRANCIS, *Apostolic Exhortation Evangelii gaudium on the Proclamation of the Gospel in Today's World*, Editrice Vaticana, Vatican City 2013, N° 53.

⁴³ Cfr. *Psalm 116:3-7; 139:8*.

⁴⁴ G. GUTIÉRREZ, *Situación y tareas de la teología de la liberación*, cit., p. 69f.

society, «the poor must take responsibility for their destiny».⁴⁵ «They have gradually been turning into active agents of their own destiny and beginning a resolute process that is changing the condition of the poor and oppressed of this world». This is not «an automatic result of this situation», but rather a consequence «of the right of the poor to think out their own faith».⁴⁶ In this process of gaining awareness, through reflecting critically and taking action, the disregarded gradually recovers fair relationships and truly becomes *a person*.

Therefore, it is essential to consider that the poor is not merely a topic that must be approached from a serious theological perspective, but above all, as a «hermeneutical locus» and as a «subject of theology».⁴⁷ The poor are a hermeneutical locus because God not only looks at things from their own perspective, that is, from «the other history», which is true history, but also from there He looks at the whole history. The poor are a theological locus because there God reveals himself and his project about a human being. The history of liberation is also *Word of God*.

5. Orthopraxis and true knowledge

If God acts and «expresses Himself» in and through history, and that God, we declare to be love, then the only proper language to speak of God amidst those marginalized from society is a praxis committed to the liberation (= salvation) of such non-people, so they can become people in their own right. God speaks precisely when he declares to be part of the process of liberation (= recovering relationships) and not of the structures that contribute to make people non-persons (= «dead»). Therefore, the critical reflection (in the light of the Word of God) of historical praxis of liberation becomes a crucial element of this theology. This constitutes our third topic.

When talking about the critical reflection of praxis, «of» refers both to the object and to the «*place* where or from where said praxis operates, with the subsequent consequences for its *subject*».⁴⁸ This theology favors orthopraxis over orthodoxy, given that it reflects the act of faith as expressed in the praxis of liberation. Orthopraxis is, then, the verifying criterion of the truth of the received revelation. That is, «the originality of LT lies not so much in the method as in the «spirit» of the method, that is in the *pragmatics* (in its fundamental options) and the *semantics* (in its liberating view) more

⁴⁵ *Ibidem*, p. 70.

⁴⁶ G. GUTIÉRREZ, *A Theology of Liberation*, cit., p. XXI.

⁴⁷ J. C. SCANNONE, *La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*, «Stromata», 1-2, 1982 (XXXVIII), pp. 3-40, here p. 9.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 7.

than on its *syntax* (the internal rules of its discourse)». In other words, the theologian needs to «concern himself with liberation»⁴⁹ before devoting to theology. This theologian must become an activist, not just a practitioner; hence, three aspects must be articulated: «analyzed reality, revelation and praxis».⁵⁰

The complexity of the articulation of theory and praxis, much studied at present, cannot be addressed here. However, for a better understanding of this aspect of LT, it is worth stating that regarding the see-judge-act method, LT focuses on the second stage: to judge. The starting point, though, is always to see, which is in itself an interpretation, mediated by a theory capable of transforming reality. Seeing also constitutes a «source of ideas and reflection, a place for revision and a criterion of truth».⁵¹ Nevertheless, the decisive moment is the judging, which involves «understanding praxis in the light of the Revelation, and understanding Revelation itself, within the context of the current social reality».⁵² To judge essentially constitutes a dialectic tool which understands in order to transform, «generating a confrontation between context and revelation, a dual change: «*a novel sense of reality*» and also «*a novel sense of the Word*», within a relationship controlled by Faith».⁵³ However, this dialectical approach to the understanding of the judging provides praxis with a huge «epistemological density», since the moment it leads reflection, becomes a place of verification of such reflection, and it constitutes itself as a reality to be thought, as the place of intellective access; «it is part of the process of building *theological theory*».⁵⁴

An important consequence of the aforementioned is that the poor and their processes of liberation have become the social and theological *loci* of doing theology. If we understand the hermeneutic-dialectic method to its fullest, and in addition, we understand that «praxis is the beginning and end of the dialectic, the driver and the goal»⁵⁵ then praxis itself plays a determinant epistemological role. In fact, from the right dialectic approach, God can be truly known through praxis, taking into consideration that God, in his apophatic mystery, both *reveals himself* and *hides* in praxis and history. For this to be possible, «the move from Theology to practice» and «the

⁴⁹ A. BRIGHENTI, *Raíces de la epistemología y del método de la teología de latinoamericana*, cit., p. 222.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 227.

⁵¹ *Ibidem*, p. 235.

⁵² *Ibidem*, p. 238.

⁵³ *Ibidem*, p. 230.

⁵⁴ F. DE AQUINO, *El carácter práxico de la teología*, cit., p. 490.

⁵⁵ Z. BENNETT, «*Action is the life of all*: The Praxis-Based Epistemology of Liberation Theology», in C. ROWLAND (editor), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 39-54, here p. 45.

move from practice to theology»,⁵⁶ need to have the same degree of importance and be equally relevant in the process of theological reflection. Hence, praxis will constitute a theological place in the true sense of the word.⁵⁷ For LT, this constituted «a new hermeneutical perspective».⁵⁸

6. Some conclusions

Despite its obvious limitations, through its important contributions LT has rendered some interesting elements pertaining to the reflection on contemporary humanism. They have already been hinted at throughout this text. We will now focus on a couple of core ideas.

In the first place, the awareness that the poor is a *non-person* brings forth a theologically and historically rooted concept, this time, in a concrete and contextualized way. The person is constituted as such through his relationships, but those devoid of oppression. In some way, the adjective «liberating» used by LT makes the notion of the relationship more accurate. The person results from a series of relationships, but these, in turn, must develop their own potentialities, because not every relationship contributes to making a person. Similarly, the same way that a relationship involves an event, being a person involves processes. The *personality* is then always two-fold: something possessed and something to be acquired. Each person is what he is meant to be on condition that his life leads to his liberation. This is all mankind's responsibility.

The second idea is the importance of the poor as a *theological subject*. First, being the protagonist of one's own destiny presupposes dignity, since no one can be expected to survive from the crumbs of others. In addition, this implies the poor as the hermeneutical and theological place of the act of God, as mentioned above. But it is worth emphasizing that these two concepts, often treated as synonyms, have a different meaning. God *looks from* the poor but also *speaks in* the poor. They constitute word of God. The concept of poor, of course, is constantly evolving considering its temporal, cultural and geographical nature, but the concepts of *theological place* and *hermeneutical place* will always prevail throughout time. God will always speak in the poor and see from their reality. This is exactly what reflects the nature of God in Christ: abasement for love and self-revelation through such abasement. No humanism can do without this «theological» category since it is intrinsically human.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 48.

⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 46-48.

⁵⁸ J.C. SCANNONE, *La teología de la liberación*, cit., p. 7.

In the third place, the *irruption of the poor* in history, as a sign of the times, shows how God walks next to the human being and how His presence brings dignity to the life of the concrete man and woman. In fact, according to Irenaeus, «the glory of God is the person fully alive and the life of man is the vision of God».⁵⁹ This famous quote means, in Irenaeus' theology, that God himself dignifies (= gives glory) the human being by trying to provide him with an authentic life by making himself present (= so He can be seen) in human history.^{⁶⁰} This synergy has been a characteristic conviction from the very origins of Christian theology but had become somewhat obscured in the past few centuries, relegating Christianity to the margins of history. In spite of all its limitations, LT constitutes a contemporary answer that faces this challenge from a more structural approach. From the dialectical dialogue with Revelation, and assuming the right negative theology, the liberation of man allows for God's revelation. Assuming that, having been created in the Logos the human being can know God, he can only do so in the history of people.

Despite its many varieties and models, can be globally considered a *theological and liberating humanism*, precisely because God manifests Himself through and in the fight for equality of all human beings, and through their development as persons. This avoids the possible separation or contradiction between confession of God and human good, while it also accepts as synonyms *liberation* and *theology* hence allowing for a salvific correlation between thinking God and human service, the ultimate goal of every theology.

^{⁵⁹} *Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei* (*Adversus haereses* IV,20,7).

^{⁶⁰} Cfr. R. POLANCO, «*Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*». *Reflexiones sobre el homo vivens en el pensamiento de San Ireneo*, in *Multifarlam. Homenaje a los profesores Anneliese Meis, Antonio Bentué y Sergio Silva*, Anales de la Facultad de Teología 61, Suplementos a Teología y Vida, ed. by S. FERNÁNDEZ *et alii*, UC, Santiago 2009, pp. 159-191.

FRANÇOIS MOOG *

La contribution de l'éducation catholique à la promotion d'un humanisme contemporain

Affirmer que l'éducation, en tant qu'elle accompagne la croissance et permet la promotion de la personne humaine, relève nécessairement d'une perspective humaniste, c'est énoncer une évidence. Mais une fois ce lieu commun admis, on ne sait pas encore de quoi on parle. Car le caractère particulièrement lisse d'une telle affirmation masque trop bien les défis et les enjeux liés à la difficulté d'être humain dans les sociétés et les cultures contemporaines, et par là même la responsabilité éducative qui lui est liée. En effet, parler d'éducation et d'humanisme implique de savoir avec un minimum d'assurance ce que signifie être un homme¹ et comment on le devient. Or cela n'est plus garanti.

L'humanisme débordé par la technique et le marché

Selon les travaux du Groupe de Recherche en Anthropologie Chrétienne (GRAC) de l'Institut Catholique de Paris, la condition postmoderne est caractérisée par un « trouble dans la définition de l'humain »² et marquée par une perturbation des grandes structures anthropologiques en raison notamment des bouleversements techniques et culturels qui affectent la vie

* Professeur et doyen de l'ISP-Faculté d'éducation de l'Institut Catholique de Paris.

¹ Sauf indication contraire, le mot « homme » est utilisé dans ce texte de manière générale pour désigner l'ensemble des êtres humains, sans aucune forme de discrimination.

² Cfr. les travaux du GRAC: *Trouble dans la définition de l'humain : prendre la mesure d'une crise anthropologique*, « Transversalités », supplément 1, 2014, 152 p., *Destinée de l'humanisme et révolution anthropologique contemporaine: Trouble dans la définition de l'humain II*, « Transversalités », Supplément 3, 2015, 292 p. et *Ressources des pratiques chrétiennes en post-modernité. Trouble dans la définition de l'humain III*, « Transversalités », 143, 2017, pp. 7-187.

quotidienne des personnes.³ L'anthropologie chrétienne qui avait fourni le socle commun des cultures occidentales est remise en cause de telle sorte que les notions d'être humain et d'humanisme ne font plus consensus. Prenant appui sur Charles Taylor⁴ et sur Jean-François Lyotard,⁵ Joël Molinario précise qu'il s'agit de la fin d'un accord commun sur les réponses à donner aux questions : « Qu'est-ce qu'un homme ? Qu'est-ce qu'une chose ? Qu'est-ce que la vie ? ».⁶

Cette crise anthropologique doit être considérée dans sa dimension sociale et culturelle. Le pape Benoît XVI, dans son encyclique *Caritas in veritate*,⁷ fait le constat que la technologie et l'économie ont tendance à occuper l'espace, réduisant l'horizon de croissance des personnes à leurs logiques propres. Il convient alors de promouvoir un véritable développement humain intégral, par une ouverture à la transcendance⁸ parce qu'il « n'est pas suffisant de progresser du seul point de vue économique et technologique » (*CV* 23). Il appelle en ce sens à « une nouvelle synthèse humaniste » (*CV* 21). Déjà en l'an 2000, avant son accession au pontificat, le Cardinal Ratzinger désignait la difficulté pour l'Église d'apporter par l'Évangile une réponse convaincante à la question « comment vivre ? »,⁹ et invitait à un renouvellement qui permettrait à l'Église d'honorer les questions fondamentales des hommes : « Comment devient-on un homme ? Comment apprend-t-on l'art de vivre ? Quel est le chemin du bonheur ? »,¹⁰ en précisant : « Évangéliser signifie : montrer ce chemin, apprendre l'art de vivre ».¹¹ Il désignait ainsi la responsabilité de l'Église dans l'accompagnement de la vie humaine et sa promotion.

La nature éducative du défi humaniste

Dans son encyclique *Laudato si*,¹² le pape François désigne trois paradigmes qui ont contribué à mettre un terme à la possibilité d'un huma-

³ Cfr. J. MOLINARIO, *Crise anthropologique et fin du consensus humaniste : un état des lieux*, in « Transversalités », Supplément 3, 2015, pp. 17ss.

⁴ CH. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, Le Cerf, Paris 1994, 125 pp.

⁵ J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Éditions de Minuit, Paris 1979, 109 pp.

⁶ J. MOLINARIO, *L'anthropologie de la catéchèse après la fin du consensus humaniste*, « Lumen vitae », 71, 2016, p. 370.

⁷ Cfr. BENOÎT XVI, Lettre encyclique *Caritas in veritate* sur le développement humain intégral dans la charité et la vérité, du 29 juin 2009 [*CV*].

⁸ Cfr. par exemple *CV* 4, 9, 16, 18, 31, 78 et *passim*.

⁹ JOSEPH CARDINAL RATZINGER, *La nouvelle évangélisation*, « La Documentation Catholique », 2240, 2001, p. 91.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² PAPE FRANÇOIS, Lettre encyclique *Laudato si* sur la sauvegarde de la maison commune du 24 mai 2015 [*LS*].

nisme : technologique, économique et technocratique, qui affaiblissent la liberté et la justice (*LS* 53) en imposant leur logique (*LS* 108). Dans ce cadre, le pape précise : « L'éducation sera inefficace, et ses efforts seront vains, si elle n'essaie pas aussi de répandre un nouveau paradigme concernant l'être humain, la vie, la société et la relation avec la nature. Autrement, le paradigme consumériste, transmis par les moyens de communication sociale et les engrenages efficaces du marché, continuera de progresser » (*LS* 215). Ce faisant, il confie à l'éducation le soin de faire émerger ce paradigme nouveau.

Il s'agit alors de découvrir dans quelle mesure l'éducation catholique, au service d'un développement humain intégral, peut faire émerger une alternative aux logiques technologique, économique et technocratique et participer à la proposition d'un art de vivre adapté à la condition postmoderne. Notre hypothèse est que la réponse à cette question réside très précisément dans le point d'ancrage de l'éducation catholique au cœur de la foi chrétienne ou, pour le dire autrement, dans la dimension religieuse de l'éducation catholique. Pour le vérifier, il convient tout d'abord de préciser les contours de la crise anthropologique et ses conséquences, puis d'interroger les ressources de la foi chrétienne dans le domaine de l'accompagnement des personnes, avant de vérifier comment l'éducation catholique peut bénéficier de ces ressources et proposer un « art de vivre » humanisant pour tous.

I. *La crise de l'humanisme contemporain*

Revenons tout d'abord sur la crise anthropologique. Selon le philosophe Michel Serres, la situation actuelle de l'humanité est comparable à ce qu'a représenté son entrée dans le néolithique:¹³ il s'agit d'un bouleversement majeur pour la compréhension duquel nos concepts habituels sont peu adaptés. Le théologien Henri-Jérôme Gagey parle même d'une « pliure civilisationnelle, ou encore d'un séisme culturel».¹⁴ Nous ne sommes donc pas simplement en train de vivre un tournant culturel similaire à celui de l'invention de l'écriture ou à celle de l'imprimerie. Ce dont il s'agit, c'est bien d'un bouleversement d'une ampleur inédite.

Ce bouleversement ne se réduit pas à une série de mutations fulgurantes : géopolitique, écologique, économique, culturelle, sociale ou numérique. Il est plus profond car c'est la nature même de l'être humain et de son humanité qui est affectée. L'allongement de l'espérance de vie, la

¹³ M. SERRES, *Le temps des crises*, Le Pommier, Paris 2009, 78 pp.

¹⁴ H.-J. GAGEY, *Les ressources de la foi*, Salvator, Paris 2015, p. 17. Voir aussi, du même auteur, *Une crise sans précédent, « Transversalités »*, supplément 1, 2014, pp. 18ss.

crise écologique, la transformation des corps, l'emprise technologique,... confrontent l'humanité à une nouvelle manière de vivre une vie humaine et transforment le rapport à la naissance, à la mort, au corps, à l'autre, à la différence,... Prenons quelques exemples significatifs.

Un bouleversement civilisationnel d'une ampleur inédite¹⁵

Dans le cadre de la lutte contre l'oppression des minorités sexuelles, Judith Butler, dont l'ouvrage de référence *Gender trouble* a été publié aux États-Unis en 1990,¹⁶ présente la normativité comme une relation de pouvoir d'une majorité sur une minorité. Elle cherche à penser anthropologiquement ceux qui vivent leur sexualité sur le mode de l'homosexualité, de la transsexualité, de la bisexualité,... Elle développe pour cela une thèse qui prend le contrepied des normes de la différenciation sexuelle traditionnellement justifiée par une interprétation culturelle et religieuse des données naturelles.¹⁷ Elle présente ainsi une sortie de l'humanisme commun en vue de combattre le mépris dont sont l'objet des êtres humains. Ce faisant, elle rend inopérantes les ressources de l'humanisme pour penser l'identité sexuelle, la filiation, la corporéité...

Dans un tout autre registre, on assiste également à un questionnement fondamental sur la particularité humaine au sein du règne animal. La différence ontologique entre l'homme et l'animal est largement remise en cause pas les défenseurs de la dignité des animaux dans leur lutte contre la violence humaine face à l'animal.¹⁸ La reconnaissance de la complexité de l'animal peut ainsi amener à le reconnaître comme sujet et individu, voire comme personne libre douée de conscience. Une telle proposition interroge en profondeur le comportement humain, qu'il s'agisse des pratiques alimentaires – si « manger de la viande, c'est manger des gens »¹⁹ – ou médicale, dans le cas des xénogreffes. Mais elle aboutit surtout à une posi-

¹⁵ Pour ce paragraphe, je reconnais volontiers ma dette envers mon confrère et ami Joël Molinario : voir *Le post-humanisme entre humanité élargie et fin de l'humanisme*, « Transversalités », supplément 1, 2014, pp. 31-56 et *Crise anthropologique et fin du consensus humaniste...*, cit.

¹⁶ J. BUTLER, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990, 236 pp. Trad. fr. *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, La Découverte, Paris 2006, 283 pp.

¹⁷ Cfr. J. BUTLER, *Humain inhumain – Le travail critique des normes : entretiens*, Éditions Amsterdam, Paris 2005, p. 113.

¹⁸ Cfr. par exemple D. LESTEL, *L'animal est l'avenir de l'homme : munitions pour ceux qui veulent (toujours) défendre les animaux*, Fayard, Paris 2010, 186 pp., É. DE FONTENAY, *Sans offenser le genre humain : réflexions sur la cause animale*, Albin Michel, Paris 2008, 212 pp., F. BURGAT, *Animal mon prochain*, Odile Jacob, Paris 1997, 254 pp. et J.-M. SCHAEFFER, *La fin de l'exception humaine*, Gallimard, Paris 2007, 446 pp. Voir aussi P. VALADIER, *L'exception humaine*, Le Cerf, coll. Théologies, Paris 2011, 152 pp.

¹⁹ C. DIAMON, *L'esprit réaliste. Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, PUF, Paris 2004, p. 429.

tion anthropologique qui consiste à gommer la particularité humaine. Le résultat est une indétermination qui empêche l'idée même d'humanisme.

Par ailleurs, la technique permet de penser l'homme comme un être « augmenté » ou un cyborg, mélange de vivant et de machine aux pouvoirs décuplés qui préfigure l'advenue d'êtres humains d'un genre nouveau, ou « post-humains »,²⁰ libérés des finitudes de l'humanité telles que la naissance, la maladie ou la mort. Il ne s'agit plus simplement de réparer le corps, mais aussi de le construire et d'en augmenter les capacités naturelles, voire de s'en dispenser. Les technologies qui étaient pensées comme des outils favorisant l'autonomie du sujet deviennent incontrôlables par l'homme car elles en dépassent les capacités et acquièrent progressivement leur propre autonomie. Au final, la convergence de l'organisme vivant et de la machine, ou « le cybernético-biotechnique »,²¹ agit en profondeur sur l'identité humaine. Devenu capable de performances inimaginables par les capacités naturelles de l'homme, l'être post-humain entretient un rapport particulièrement ambigu avec la nature et avec les structures anthropologiques jusqu'alors considérées comme naturelles telles que le temps, la naissance, la mort, la corporeité,... La technologie a remplacé l'humanisme.

Pour-qu(o)i se mobiliser ?

Dans le cadre des mutations anthropologiques fondamentales rapidement esquissées ici, on peut tout d'abord se demander ce qui a été perdu. Ce que montrent les exemples ci-dessus c'est qu'a été perdu, sans doute durablement, un rapport commun à la nature et à des références culturelles partagées. Cette situation empêche une définition de l'homme et même un consensus fondamental sur la dignité humaine.²² Ce qui a été perdu, c'est également la maîtrise par l'homme de sa définition et de sa destinée.

Pour autant, la réponse à la question « qu'est-ce qu'être humain ? » n'a jamais donné lieu à une réponse unanime. Lorsque Jacques Maritain fut chargé par l'UNESCO de proposer une définition universelle de l'homme, à partir d'une synthèse des cultures, philosophies, sagesse et religions du monde, son entreprise fut un échec qui aboutit à la déclaration universelle des droits de l'homme, dont Maritain disait : « Oui, nous sommes d'accord sur ces droits, à condition qu'on ne nous demande pas pourquoi » !²³ Ainsi, Maritain soulignait que « la reconnaissance et la formulation des droits de

²⁰ Cfr. notamment R. SUSSAN, *Les utopies posthumaines : contre-culture, cybersculture, culture du chaos*, Omniscience, Sophia-Antipolis 2005, 286 pp. et J.-M. BESNIER, *Demain les posthumains : le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Fayard, Paris 2009, 208 pp.

²¹ J.-M. BESNIER, *Demain les posthumains...*, cit., p. 21.

²² Cfr. B. CHOLVY, *L'anthropologie chrétienne, une ressource pour aujourd'hui ?*, « Lumen vitae », 71, 2016, pp. 405-406.

²³ Cité par J. YACOUB, *L'humanisme réinventé*, Le Cerf, Paris 2012, p. 32.

l'homme pouvait faire l'objet d'une entente pratique alors que l'accord rationnel sur leur fondement pourtant nécessaire devenait impossible, voire insurmontable ».²⁴ Ce qui apparaît alors, c'est que face à un consensus anthropologique et humaniste insaisissable, c'est la voie des pratiques qu'il convient de privilégier.

On retrouve ici l'appel de Ratzinger à enseigner un « art de vivre »²⁵ pour lequel l'éducation peut constituer une pratique humanisante particulièrement pertinente. Pour l'éducation catholique, cela signifie mettre en œuvre les ressources spécifiques de la foi chrétienne en tant qu'elle comporte une injonction à placer la personne humaine au centre des dispositifs sociaux – notamment éducatifs.

II. *Les ressources de la foi chrétienne*

La situation totalement nouvelle à laquelle l'humanité se trouve confrontée interpelle tout particulièrement l'Église qui est appelée à un discernement vigoureux si elle veut y apporter sa contribution spécifique. Il ne saurait s'agir ici de proposer en quelques lignes une synthèse de la foi chrétienne et de ses ressources. Tout au plus est-il possible d'esquisser quelques traits... Nous avons pour cela fait le choix de nous référer à quelques éléments de l'œuvre de Joseph Ratzinger/Benoît XVI en raison de l'impact que celle-ci a eu sur la manière d'envisager la place de l'Église dans la crise contemporaine.

Parce que Dieu est amour

Dès le début de son pontificat, Benoît XVI place son enseignement sous le signe de la définition johannique de Dieu : « Dieu est amour » (*1Jean 4,8.16*).²⁶ Il en fait l'axe d'analyse de son encyclique sociale, *Caritas in veritate*, dans laquelle il indique que « toute l'Église, dans tout son être et son agir, tend à promouvoir le développement intégral de l'homme » (*CV11*) et qu'elle s'engage dans cette mission à partir du point central de son message, l'amour, comme « expression authentique d'humanité » (*CV 3*), de telle sorte que « seule la charité, éclairée par la lumière de la raison et de la foi, permettra d'atteindre des objectifs de développement porteurs d'une valeur plus humaine et plus humanisante » (*CV9*). C'est ainsi que l'amour se présente comme une alternative aux logiques technique et marchande

²⁴ G. MÉDEVIELLE, *La difficile question de l'universalité des droits de l'homme*, « Transversalités », 107, 2008, p. 76.

²⁵ JOSEPH CARDINAL RATZINGER, *La nouvelle évangélisation*, cit., p. 91.

²⁶ *Deus caritas est* est le titre de sa première encyclique, publiée 8 mois après son élection.

parce qu'elle situe d'emblée la personne humaine à partir de son rapport à la transcendance.

C'est ainsi par la foi dans la charité que la question du développement de la personne humaine est relié aux thématiques de la vocation et de la dignité : « le développement intégral de l'homme est d'abord une vocation » (*CV11*) ou encore : « chaque homme est appelé à se développer car toute vie est vocation » (*CV16*). La dynamique de la vocation polarise l'anthropologie chrétienne en évitant l'impasse qui consisterait à donner une définition close de l'humain, mais en adressant au contraire à toute personne une interpellation qui la renvoie à sa dignité. Ici réside la source d'un humanisme bénéficiant du plus spécifiquement chrétien tel qu'il est énoncé par Benoît XVI : « La vision chrétienne a la particularité d'affirmer et de justifier la valeur inconditionnelle de la personne humaine et le sens de sa croissance » (*CV18*) et, plus loin, « la doctrine sociale de l'Église a une contribution spécifique à apporter, qui se fonde sur la création de l'homme “à l'image de Dieu” (*Genèse 1,27*), principe d'où découle la dignité inviolable de la personne humaine [...] » (*CV45*).

À partir de la définition de Dieu comme amour apparaissent ainsi deux contributions spécifiques de la foi chrétienne à l'anthropologie : la vie humaine est une vocation et la personne humaine jouit d'une dignité inaliénable et inconditionnelle. Mais la foi ne consiste pas seulement à se référer un message ou à des concepts, elle se réalise dans des pratiques : il faut alors franchir un pas supplémentaire, au risque de réduire la contribution chrétienne à la production de valeurs.

La performativité sociale et culturelle de l'Évangile

Vérifier la capacité de l'Église à proposer un nouvel « art de vivre »²⁷ ou, selon la formule du pape François dans *Laudato si*, un « changement de style » (*LS* 206) susceptible de remettre l'humain au centre des dispositifs sociaux et culturels implique de considérer le caractère performatif de l'Évangile telle qu'il est énoncé par Benoît XVI dans son encyclique sur l'espérance, *Spe salvi*: « Le message chrétien n'est pas seulement informatif, mais performatif. Cela signifie que l'Évangile n'est pas uniquement une communication d'éléments que l'on peu connaître, mais une communication qui produit des faits et qui change la vie ».²⁸

Ce que produit ainsi la foi chrétienne dans l'histoire des hommes, c'est en tout premier lieu un discernement et un engagement, qui sont déjà des pratiques de l'Évangile dans la charité. C'est ce qu'indique *Gaudium et spes*:

²⁷ JOSEPH CARDINAL RATZINGER, *La nouvelle évangélisation*, cit., p. 91.

²⁸ BENOÎT XVI, Encyclique *Spe salvi* sur l'espérance chrétienne du 30 novembre 2007 [SV], n° 2.

Aucune loi humaine ne peut assurer la dignité personnelle et la liberté de l'homme comme le fait l'Évangile du Christ, confié à l'Église. Cet Évangile annonce et proclame la liberté des enfants de Dieu, rejette tout esclavage qui enfin de compte provient du péché, respecte scrupuleusement la dignité de la conscience et son libre choix, enseigne sans relâche à faire fructifier tous les talents humains au service de Dieu et pour le bien des hommes, enfin confie chacun à l'amour de tous.²⁹

Dans cette perspective, la foi est authentiquement une ressource pour un nouvel humanisme car elle fonde un discernement qui désigne ce qui déshumanise (esclavage, péché) pour le rejeter, et ce qui humanise (liberté, dignité des consciences) pour le choisir.

Mais plus profondément encore, la foi produit une culture fondamentalement humaniste. C'est le sens du discours de Benoît XVI adressé au monde de la culture à Paris en 2008.³⁰ Benoît XVI montre comment, face à la fracture culturelle de la fin de l'Antiquité chrétienne et du début du Haut Moyen Âge, la tradition monastique a puisé dans les trésors de l'Antiquité pour « former petit à petit une culture nouvelle ».³¹ Le point de départ de cette opération culturelle humaniste est la quête de Dieu. C'est cette quête fondamentale qui pousse les moines à suivre la voie de la Parole et donc à développer un amour des lettres. Celle elle qui, pour lire les Écritures, invite à un recours aux sciences profanes pour approfondir la connaissance de la langue de ces Écritures, à créer des bibliothèques, à développer un sens rigoureux de l'interprétation et un processus de compréhension, par lesquelles se structurent les humanités classiques. Par ailleurs, cette quête, comme écoute de la Parole, « donne naissance à une communauté »³² qui, pour entrer en dialogue avec Dieu, passe par le chant et la musique, favorisant ainsi la promotion des arts. Enfin, cette communauté est également communauté de travail qui par son engagement à modelé l'Europe, de telle sorte que « sans cette culture du travail qui, avec la culture de la parole, constitue le monachisme, le développement de l'Europe, sont ethos et sa conception du monde sont impensables ».³³ Benoît XVI conclut : « ce qui a fondé la culture de l'Europe, la recherche de Dieu et la disponibilité à L'écouter, demeure aujourd'hui encore le fondement de toute culture véritable ».³⁴

²⁹ GS 41 § 2.

³⁰ BENOÎT XVI, « Au monde de la culture », discours du 12 septembre 2008.

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*

Inventer de nouveaux arts de vivre

S'il ne s'agit pas de reconstituer un humanisme classique, il peut être question de s'interroger sur la manière dont la quête contemporaine de Dieu peut fonder une culture dans la situation présente, et inventer des pratiques sociales nouvelles en tant que pratiques de charité. C'est ce que soulignait le Cardinal Ratzinger dans sa conférence *Vérité du christianisme*, donnée en Sorbonne en 2000 : « Le christianisme convainquait par le lien de la foi avec la raison et par l'orientation de l'action vers la Caritas, le soin charitable des souffrant, des pauvres et des faibles par delà toutes les limites de condition ».³⁵

C'est à la même conclusion qu'aboutit le sociologue des religions Rodney Starck lorsqu'il indique que la crédibilité du christianisme dans les trois premiers siècles résidait dans un rapport spécifique à la raison et dans la promotion de la dignité de la personne humaine, en citant notamment le soin apporté aux malades, aux esclaves et à la condition des femmes.³⁶

C'est également ce que promeuvent les travaux du GRAC. Brigitte Cholvy l'exprime ainsi : « La crédibilité de cette promesse [de la joie de l'Évangile] ne réside pas dans des arguments apologétiques, mais dans un art de vivre qui passe par des prises de positions éthiques, une participation à la louange et à la liturgie, la fréquentation des Écritures et des sacrements, la mise en œuvre effective de la charité et de la diaconie qui se concrétise dans l'option préférentielle pour les pauvres ».³⁷ Henri-Jérôme Gagey précise quant à lui que l'Église est en capacité d'assurer « un service évangélisé de l'humain »³⁸ en contribuant « à l'invention de nouveaux arts de vivre »³⁹ pour être en mesure d'accompagner « la construction du sujet postmoderne fragilisé ».⁴⁰ Le dernier volume publié par le GRAC en 2017 décrit comment les pratiques instituantes qui touchent à l'Écriture et à la liturgie participent de l'institution du sujet croyant et invitent au développement de pratiques inventives de charité.⁴¹ Parmi ces pratiques, on ne trouve aucune mention de l'éducation. Nous voudrions réparer cet oubli.

³⁵ JOSEPH CARDINAL RATZINGER, « Vérité du christianisme », conférence à la Sorbonne du 27 novembre 2000.

³⁶ Cfr. R. STARK, *L'essor du christianisme : un sociologue revisite l'histoire du christianisme des premiers siècles*, Excelsis, Paris 2013, 302 pp.

³⁷ Cfr. B. CHOLVY, *L'anthropologie chrétienne...*, cit., p. 410.

³⁸ H.-J. GAGEY, *Les ressources de la foi*, cit., pp. 20 et 239.

³⁹ *Ibidem*, pp. 203 et 237.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 191.

⁴¹ Cfr. *Ressources des pratiques chrétiennes en post-modernité. Trouble dans la définition de l'humain III*, « Transversalités », 143 (2017), pp. 7-187.

III. L'éducation catholique comme pratique sociale de charité

Considérer l'éducation comme une pratique sociale de charité est une urgence si l'on ne veut pas que la fascination pour la technique et le numérique n'aboutisse à une marchandisation du système scolaire et à une dépendance des élèves à ceux qui conçoivent les outils numériques éducatifs.⁴² Au cœur des pratiques éducatives, l'emprise de la technologie et du marché appellent ainsi à un investissement nouveau des questions éducatives dans la foi.

Pour faire un premier pas en ce sens, repartons de *Caritas in veritate*. Benoît XVI fonde son enseignement sur le lien entre amour et vérité, de telle sorte que « par son lien étroit avec la vérité, l'amour peut-être reconnu comme une expression authentique d'humanité » (*CV 3*) et que vivre la charité dans la vérité est « indispensable pour l'édification d'une société bonne et d'un véritable développement humain intégral » (*CV4*). On peut alors comprendre que c'est en étant au service de l'amour et de la vérité que l'éducation catholique sera au service du développement intégral de la personne.

Développement intégral et éducation intégrale

Cette notion de développement humain intégral, thème central de l'encyclique,⁴³ renvoie à la définition classique de l'éducation catholique comme éducation intégrale ou comme formation intégrale de la personne.⁴⁴ L'expression « éducation intégrale » apparaît au Concile Vatican II dans la déclaration sur l'éducation chrétienne *Gravissimum educationis* (*GE*) du 28 octobre 1965, pour demander aux parents de favoriser « l'éducation intégrale de leurs enfants, personnelle et sociale ». L'expression fait écho à deux usages du même champ sémantique, dans le préambule de *GE* qui évoque la mission de l'Église de prendre soin de la « vie intégrale de l'homme » et dans *GE 2* qui invite les baptisés à agir dans la perspective de la « personne humaine intégrale ». Le vocabulaire mis en place par Vatican II dans le domaine de l'éducation est directement tributaire de l'anthropologie développée par Jacques Maritain, notamment dans son ouvrage *Humanisme intégral*.⁴⁵ Il permet au Concile de rappeler la nécessité de

⁴² Cfr. B. DEVAUCHELLE, *Un modèle scolaire à réinventer*, « Projet » 345, 2015, pp. 10-15.

⁴³ Cfr. *CV4*, 8, 9, 11, 17, 18, 29, 30, 34, 43, 44, 48, 51, 55, 62, 67, 74, 77, 78.

⁴⁴ Pour de plus amples développements, je me permets de renvoyer à F. MOOG, *La notion d'éducation intégrale, pivot anthropologique de l'éducation catholique*, « Transversalités », 141, 2017, pp. 35-51.

⁴⁵ J. MARITAIN, *Humanisme intégral – Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier, Paris 1936, 334 pp. Sur l'influence de Maritain sur les travaux du Concile Vatican II, voir notamment PH. CHENAUX, « *Humanisme intégral* » (1936) de Jacques Maritain, Le Cerf,

prendre en compte dans l'éducation l'ensemble des dimensions de la vie humaine, notamment la dimension transcendante, en considérant l'être humain comme une personne et non seulement comme un individu.⁴⁶ Un lien est ainsi établi entre humanisme et éducation : c'est parce que l'humanisme n'est intégral que s'il va jusqu'à la dimension transcendante et spirituelle de l'homme que l'éducation, prenant en compte l'ensemble de la personne, doit également être intégrale.

Les documents de la Congrégation pour l'éducation catholique popularisent ensuite la notion d'éducation intégrale pour inviter à la prise en compte en éducation de la complexité de la personne humaine. Dans ce cadre, la première instance des documents porte sur la prise en compte de la dimension spirituelle et religieuse de la personne humaine dans l'éducation : « une éducation intégrale ne peut faire abstraction de la dimension religieuse [qui] contribue efficacement au développement des autres aspects de la personnalité dans la mesure où elle est intégrée à l'éducation générale »⁴⁷. Mais en dehors de cette instance sur la dimension religieuse et transcendante de l'homme, on ne trouve pas dans les documents de la Congrégation de présentation homogène de la complexité de la personne humaine. En revanche, les conséquences éducatives et anthropologiques de cette complexité sont prises en compte.

Une anthropologie en perspective

L'absence de description anthropologique normative dans les documents édités par la Congrégation pour l'éducation catholique ne permet pas d'établir une description organique de ce qui constitue l'humain, sauf à procéder par accumulation des facultés : intellectuelle, cognitive, morale, sociale, psychologique, affective, physique, sportive, spirituelle, religieuse,... Cela est plutôt un atout dans le contexte de disparition d'un consensus anthropologique dans les cultures postmodernes. Plus encore, cela permet ce

Paris 2006, 112 pp. qui rappelle que Paul VI consultait régulièrement Maritain pendant le Concile (pp. 92-95) et qui précise l'influence de *Humanisme intégral* sur les travaux du Concile Vatican II (pp. 96-98).

⁴⁶ Sur ce dernier point, on consultera avec profit : A. MOUGNIOTTE, *La notion de "personne" dans la pensée de Jacques Maritain*, « *Educatio* » 2, 2013, pp. 1-6: [*online*] <<http://revue-educatio.eu/wp/2013/11/29/la-notion-de-personne-dans-la-pensee-de-jacques-maritain/#more-503>>.

⁴⁷ L, *L'école catholique* (19 mars 1977) n° 19. On retrouve ce type d'affirmation dans l'ensemble des documents publiés par la Congrégation pour l'éducation catholique : voir par exemple *Le laïc catholique, Témoin de la foi à l'école* (15 octobre 1982) n° 28 ; *Dimension religieuse de l'éducation dans l'école catholique* (7 avril 1988) n° 70, 110 ; *Lettre circulaire n° 520/2009 sur l'enseignement de la religion à l'école* (5 mai 2009) n° 12 ; *Éduquer au dialogue interculturel à l'école catholique* (28 octobre 2013) n° 12, 45 ; *Éduquer aujourd'hui et demain, une passion qui se renouvelle* (7 avril 2014).

que la Congrégation appelle « l'aspect dynamique de l'éducation humaine intégrale ».⁴⁸ Elle invite à considérer l'homme dans le mystère d'une vocation et dans une dynamique d'accomplissement, plutôt qu'à partir d'un raisonnement de type métaphysique sur la nature humaine.

Ce qu'ajoute la foi chrétienne au cœur de cette incertitude anthropologique, c'est la puissance de son fondement christologique : « l'École Catholique s'engage consciemment à promouvoir l'homme intégral, parce que dans le Christ, l'Homme parfait, toutes les valeurs humaines trouvent leur pleine réalisation et leur unité harmonieuse ».⁴⁹ Par là, on comprend que l'impossibilité de présenter de manière homogène et organique les dimensions constitutives de l'humain n'empêche pas de désigner Celui par qui toute vie humaine trouve son unité et sa réalisation. C'est dans cette « perspective totale de l'homme racheté par le Christ »⁵⁰ qu'apparaît une dynamique anthropologique porteuse pour l'éducation intégrale.

L'éducation catholique se présente alors sous la forme d'une interpellation qui affirme la dignité inconditionnelle de la personne humaine et la conduit à l'accomplissement de son mystère sans jamais l'enfermer dans une série de concepts. Elle consiste en l'énoncé d'une vocation et non dans la détermination d'une métaphysique. Une relation subtile est ainsi dévoilée entre anthropologie chrétienne et éducation catholique au sein de laquelle éducation et anthropologie ne peuvent reposer que sur la foi elle-même : la reconnaissance de la dignité de la personne repose sur le principe de création et l'affirmation de son accomplissement en Christ sur la doctrine du salut. C'est alors que l'éducation catholique peut être présentée comme la mise en œuvre des ressources de la foi au service des hommes et des femmes de ce temps sur le mode de la charité en actes.

La dimension religieuse de l'éducation catholique

On ne peut alors comprendre l'éducation catholique qu'à partir de sa dimension religieuse en tant qu'elle permet l'articulation des autres dimensions constitutives de la condition humaine qui est historique, personnelle, sociale, politique, économique,... Car par nature, en régime chrétien, cette dimension religieuse est unifiante pour la personne humaine. C'est ainsi par elle que l'éducation catholique honore le lien entre foi, vérité et charité, structurant pour le développement intégral de l'homme. La lettre circulaire n° 520/2009 sur l'enseignement de la religion à l'école en offre un exemple singulier. Alors que le document semble se contenter de rappeler les principes de l'éducation catholique (formation intégrale de la personne,

⁴⁸ Dimension religieuse de l'éducation... n° 98.

⁴⁹ L'école catholique... n° 35. Cfr. également le n° 63.

⁵⁰ GE 2.

responsabilité de la communauté éducative, projet éducatif référé à l'Évangile,...) et de les fonder sur « une conception anthropologique ouverte à la dimension transcendante de l'être humain »,⁵¹ il développe au n° 17 un argumentaire qui semble nouveau, en référence à une série d'interventions de Benoît XVI.

La suite argumentative est la suivante : l'enseignement de la religion élargit les « espaces de notre rationalité », ouvre « aux grandes questions du vrai et du beau », et ainsi « participe à la formation globale de la personne et permet de transformer la connaissance en sagesse de vie ».⁵² On retrouve ici les thèmes développés plus haut : le christianisme, comme religion du *Logos* incarné, appartient au domaine de la rationalité, engage la personne dans une quête de Dieu qui produit des sciences et de la culture. Ce processus aboutit alors à une formation de la personne qui convertit la connaissance en « sagesse de vie », expression proche de l'art de vivre évoqué plus haut. Foi, vie et charité sont ici intimement liées, ce qui permet une qualification nouvelle du projet de l'éducation catholique : constituer « de véritables laboratoires de culture et d'humanité ».⁵³

* * *

Des laboratoires d'humanité

En conclusion, il apparaît que la contribution de l'éducation catholique, en tant qu'elle est « configurée selon les perspectives de la foi catholique »,⁵⁴ n'est pas de redéfinir une anthropologie à prétention universelle ni d'élaborer une synthèse humaniste mais d'expérimenter des pratiques humanisantes. De même, les écoles catholiques ne peuvent être considérées comme des refuges au sein desquels il serait capable de se sentir protéger des agressions de la postmodernité, mais doivent être des laboratoires de pratiques de charité.

Comment ces pratiques éducatives opèrent-elle une telle œuvre d'humanisation ? Selon *gravissimum educationis*, elles le font en instaurant des

⁵¹ CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, *Lettre circulaire n° 520/2009 sur l'enseignement de la religion à l'école* (5 mai 2009) n° 10.

⁵² *Lettre circulaire n° 520/2009...*, n° 17. Il s'agit en fait d'une citation du discours de Benoît XVI aux professeurs de religion catholique des écoles italiennes du 15 avril 2009, qui cite lui-même le discours de Benoît XVI aux participants du IV congrès national de l'Église italienne à Vérone le 19 octobre 2006.

⁵³ *Lettre circulaire n° 520/2009...*, n° 17. Il s'agit également d'une citation dont l'original est dans le discours de Benoît XVI aux professeurs de religion catholique des écoles italiennes du 15 avril 2009.

⁵⁴ Congrégation pour l'éducation catholique, *L'école catholique au seuil du troisième millénaire* (28 décembre 1997) n° 17.

relations de collaboration fraternelle entre les membres des communautés éducatives,⁵⁵ en invitant chacun à grandir dans l'amour de la vérité par le développement conjoint de la raison et du cœur,⁵⁶ en permettant à tous de grandir et vivre dans la vérité de l'amour, selon la belle expression que le Statut de l'enseignement catholique en France emprunte à Saint Paul.⁵⁷ Plus concrètement, il s'agit de pratiques en faveur de la dignité de la personne, de la justice, du pardon, de la conversion, de la considération due aux plus pauvres, aux plus faibles et aux exclus. Par ces pratiques, enseignants, éducateurs et parents chrétiens sont invités à promouvoir la croissance plus que la performance, la bienveillance plus que la concurrence, l'émerveillement plus que la fascination.

Par ailleurs, au sein des œuvres éducatives de l'Église, les écoles ont un rôle tout particulier car, comme l'a montré l'historien de l'éducation Bruno Poucet, c'est par leur inventivité pédagogique que les écoles catholiques honorent avec le plus de pertinence leur mission et vérifient leur utilité publique. Plus généralement, il convient de situer l'inventivité pédagogique à laquelle invite l'Évangile⁵⁸ dans une perspective historique plus large, celle des initiatives par lesquelles l'Église a inventé l'Université et les petites écoles paroissiales, renouvelé la pédagogie en prenant en compte l'enfant comme personne et en développant la pédagogie spécialisée.⁵⁹

De telles initiatives normées par l'Évangile sont en mesure de constituer les structures d'éducation catholique en laboratoires de pratiques sociales de charité, en lieux d'invention de nouveaux savoir-vivre qui forment des hommes et des femmes dans la perspective de leur accomplissement et du bien commun. Ainsi l'éducation catholique ne doit pas être jugée sur ses principes mais sur sa capacité à accompagner chaque personne dans sa découverte de l'art de grandir, de s'orienter, de choisir, de renoncer, de se nourrir, de se reposer, de prendre soin, d'entrer en relation, d'aimer, de rencontrer, de douter, de pardonner, de dire, de vieillir, de s'engager, de mourir... L'art de vivre !

⁵⁵ Cfr. GE 8.

⁵⁶ Cfr. GE 2 et 10.

⁵⁷ CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Statut de l'Enseignement catholique en France* (1^{er} juin 2013), édité par le Secrétariat Général de l'Enseignement catholique, art. 43, avec une référence à *Ep. 4,15: [online]* <<http://www.enseignement-catholique.fr/ec/images/stories/abonnement/statut-enseignement-catholique-juin-2013.pdf>>.

⁵⁸ Cfr. sur ce point la belle affirmation du *Statut de l'Enseignement Catholique en France* en son article 25 : « L'Évangile et les appels du monde à une aide fraternelle commandent une charité éducative, ardente obligation pour tous les projets éducatifs des écoles catholiques. Aussi portent-elles une attention préférentielle à ceux qui connaissent une fragilité personnelle, familiale ou sociale ».

⁵⁹ On peut citer ici quelques grands noms comme La Salle, Pestalozzi, Don Bosco, Mon-tessori, Lubienska de Lerval, Daniélou, Faure,...

GIUSEPPE TOGNON *

Humanism

Reflections on an Eponymous Idea

Humanism: the byname of European civilization

Humanism is the “demon” of all Western culture, its byname, its eponym. Athens had Athena as its eponymous deity; Western civilization has as its eponymous subject Man, the first of the Archons, he that gives his name to the years. Humanism is not simply the sense that man has of himself (*Selbstgefühl*). It is a “public” discourse, a reasoning “according to difference”, with the psychomotor detachment typical of the animal man, who builds a symbolic world, whose contents are not experience’s data but the actions of men – brutal or heroic, fraternal or hateful, great or mean. Humanism is the “cultural sensorium” of societies, the way they rework their experiences and question themselves about every reality, superior, inferior or adjacent. In our globalized world the dimensions and the strength of this sensorium are so profound as to be similar to the sensorium Dei of which Newton spoke, referring to the organ by which God communicated with nature and impressed motion on it.¹

The interweaving of cultural history with biological evolution has raised the problem of the relationship between the ontogeny and phylogeny of the human being. Each individual retraces in the course of a few years the path that humanity has completed over thousands of years. The culturalization of instinct and its fulfilment in language and in the construction of values leads to that emotional and cognitive process that has produced the specific of the so-called “evolutionary advantage” of *Homo sapiens sapiens*.

* Full Professor of History of Education, University of Rome-Lumsa.

¹ The definition of space as *Sensorium Dei* first appeared in 1706 in Newton’s *Opticks*. In later editions in Latin it was accompanied by *tamquam* (“as if”), which mitigated its scope. The formula gave rise to a long and acrimonious dispute with Leibniz, who accused Newton of having endowed God with an organ. See P. J. CONNOLLY, *Newton and God’s Sensorium*, «Intellectual History Review», XXIV (2014), 2, pp. 185-201; A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1957.

This advantage generates the competition between individuality and patterns of behaviour that underlies the continuous process of social difference, of which the formation of ideas is an example.

Humanism has a debt to the evolution of man, with the model of his mind and with all his social experiences: it is a “viral” idea that supersedes personal awareness and spreads into the collective unconscious, leaving traces everywhere. The complex of specifically human functions (which we call reason or logic of propositions) has developed through communication and in particular linguistic communication. Forms of elementary language established among humanity a first logic of exchange that allowed for more highly evolved forms of communication, which in turn were capable of selecting more powerful logics.

To understand the efficacy of humanism, the study of its lexicon is certainly useful.² In traditional historiography, the history of humanism is internal to modernity and comprises three special phases of it: pre-modern or late medieval humanism, neo-humanism between the eighteenth and nineteenth centuries and the humanisms of the second half of the twentieth century. This historiographical approach, adopted by almost all interpreters,³ is however limiting, because it presupposes that a discourse on humanism is possible only when a new idea of the Subject and of freedom was affirmed in the West. This is a typically Hegelian thesis that makes the Modern coincide with the modernity of the Reformation and the rationalist philosophy, while it is now clear that there have been many different modernities. The modern era is the era of multiple identities.

Humanism does not start with Petrarch and does not end with Heidegger.⁴ It cannot be forced into the “break” between ancient and modern, because it is a seventeenth-century construction, formulated by the new scientific and political thought to legitimize itself. Seventeenth century humanists often repeated «seculum mutatum est», but in most cases theirs was a cry of astonishment and uneasiness when faced with the lacerations of their time. To develop an argument on the culture of humanism that embraces human evolution and certifies the birth of History within the sphere of the transi-

² See M. RUSSO, *Trame dell’umanesimo*, in *Umanesimo. Storia, critica, attualità*, ed. by M. Russo, Le Lettere, Firenze 2015, pp. VII-LX; V.R. GIUSTINIANI, *Homo, Humanus and the Meaning of Humanism*, «Journal of the Histories of Ideas», XLVI (1985), 2, pp. 167-195; H.E. BOEDEKER, «Menscheit, Humanität, Humanismus», in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, vol. III, pp. 1063-1128.

³ For instance by K. JASPER, *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus*, Stuttgart 1951, and V. HÖSLE, *Philosophische Grundlagen eines zukünftigen Humanismus*, in F. Geerk (ed.) *Kultur und Menschlichkeit. Neue Wege des Humanismus*, Schwabe Verlag, Basel 1999, pp. 67-86.

⁴ S. TOUSSAINT, *Humanismes antihumanismes. De Ficin à Heidegger*, Les Belles Lettres, Paris 2008.

tion between the Holocene and the Anthropocene,⁵ we must necessarily resort to the mythological sphere which is the cultural amalgam where thousands of years of collective life have crystallized and where it is still possible to release creative intelligence.⁶

The interpretation of myths helps us to establish intuitions that act as a bridge between different specialized logical systems. Certainly it is an exercise that depends on objects constructed in a precise symbolic world, but it enables us to immerse our ideas in a world that speaks to us “out of time”, like the chorus of Greek tragedies. The typical humanistic exercise on myths is to grasp within them that “radically” human element that helps us to think “together” between generations and which gives depth to history, which is memory in continuous movement.

There are also those who deny the possibility that the idea of humanism can be, like Virgil, our guide. J.L. Nancy has said that humanism cannot say anything true because it is tautological: it always legitimizes the assumptions on which a society is founded and assures the “we” to those who are part of it.⁷ It is an affirmation shared by many contemporaries. It has its roots in sociology and ethnography and its polemical objective is the rejection of the rhetoric of a humanism that is too exhibited.⁸ An ideological use of humanism drove post-war philosophy to deny that philosophical discourse can find a concept of man, because it would be impossible to pass from concrete individuality to a human universal. But this “anthropo-clastic”

⁵ The term coined in 1975 by the atmospheric chemist Paul Crutzen to indicate the geological phase in which humans began to extensively affect the ecosystem with “unnatural” disasters. The dating of the beginning of the Anthropocene is the subject of heated debate between those who would place it at the time of the industrial revolution and those who date it back more than 2,000 years ago.

⁶ An example: the platonian myth of the cave could be the story of the remedy to the fall of Prometheus recounted in the *Protagoras*: the shadows and chains described in the seventh book of *The Republic* are not the symbols of nostalgia for the sun, but the prudent recognition of the value of life and the need to practise and teach *aidos* and *dike*, justice and humility, since men lack the teeth, claws and horns of other animals. Aidos was the last goddess to leave the earth after the golden age. She was also a companion of the goddess of revenge, Nemesis, and was capable of contain her. Socrates did not defend himself as an animal and he died like a true man, firm in his principles: Athens condemned him by undue process because it did not understand the meaning of his speech, which was, ultimately, against arrogance. The myth of the cave is the myth of humanism that establishes the relationship between knowledge and justice.

⁷ J.-L. NANCY, *L'oubli de la philosophie*, Galilée, Paris 1986, pp. 27ss.

⁸ Each age has had its polemics between writers and philosophers, between those who force thought to look for different words and new concepts and those who rather focus on the arrangement of words according to tried and tested logics of persuasion. The modern age opened, even before the controversy over art, government or religion, with a bitter clash between the “elegant way of speaking” and the “necessary” way of thinking in the harsh invective of Pico della Mirandola against the Ciceronianism of Ermolao Barbaro.

conception, that is of a humanity fragmented like certain rocks, is profoundly antisocial and anti-humanistic. A negative hypostatization of humanism is in its turn a form of dependency.⁹

Gadamer summed up the cultural issue of humanism in a very effective formula: he spoke of the «self-illumination of Western man».¹⁰ He highlighted Western man's need to make sense of what he is, in front of a he who can also be himself, or another, or god. The relationships between a what and a he are multiple – modern philosophy has tried to build it by studying the metamorphosis of the subject – but it is nevertheless certain that man is always the default position of every judgement: we are the centre that commands the radius of the intellectual sphere.

Jurisdictional function of humanism

Humanism is the jurisdictional function of man to regulate our relations with the divine and with the natural environment. It is first of all a judgement of merit on the facts that involve us and secondly on facts which we come to know of, a judgement of legitimacy. A judgement of merit ascertains how the facts of the case took place, so as to lead to a concrete decision on the event, which is represented in the sentence. The difference between judgements of merit and judgements of legitimacy is clear. In the second case the decisions rest only on formal or legal issues, without going into the merits of facts. Outside the court of law things are not very different, except for one far from secondary detail: the jurisdiction of merit and legitimacy falls on each of us – despite different spheres of competence – and the two judging functions differ according to our culture, the education received and the social experience. Things are judged by living them, but experience is transmitted through signs and the word and each man exercises his own humanism to the extent that he knows the law of discourse – the non-formal rules of judgement – and knows how to judge carefully, knowing that each judgement, not only that in the courts, is a sign of command and a principle of order.¹¹

⁹ In a structuralist conception of thought, dogs eat the hunter, as in the myth of Diana and Acteon, in the *Eroici Furori* [*On the Heroic Frenzies*, 1585]. Their author, Giordano Bruno, also wrote the *Spaccio della bestia trionfante* [*The Expulsion of the Triumphant Beast*, 1584] which is a splendid humanist controversy against the claim to expel from heaven – today we would say to scrap – old vices and replace them with who knows what new virtues!

¹⁰ *Was ist der Mensch?* (1944), It. tr. by S. Sistig, in H.G. GADAMER, *Bildung e umanesimo*, ed. by G. Sola, Il Melangolo, Genova 2012, p. 96.

¹¹ The theme of the merit to be attributed to things and actions greatly concerned the ancients, who had a profound sense of hierarchies: to speak of merit they used different words depending on whether the judgement was on the effects of actions or intentions: for example, in the first case they spoke of *axios*, in the second of *kleos*. The Latins adopted

At the heart of European humanism there is a destiny of fullness, or an interdiction of the void, with respect to which the best possible strategy for man to exercise his freedom is judgement, intellectual and practical. It does not change the material data of life but adopts them within a different symbolic world. Since the dawn of time, in the Mediterranean basin a measure has been given to everything, valorizing every stone, every body, every fruit, every living thing, every feeling and every idea. Nothing has eluded the cultural mixture of that sea which, as magnificently described by P. Matvejević in *Mediterranean: A Cultural Landscape*, is more than a geography. The affirmation of a new alphabetic form of writing greatly enhanced the possibility of judging, because it made possible the delocation of individuals and their functions. Writing was the new means of moral transport, as were the waters of that sea that contained all things.

Judaism, to justify the irruption of God, produced the tables of the law and generated the expectation of a future of liberation; Greek thought, to escape from the restricted space of the polis, produced metaphysics, a discourse on totality that sets free a terrible intellectual light. Latin culture, to enrich an archaic morality and to compensate for the rigour of military discipline, elaborated the multiform idea of *humanitas*, a mixture of *gravitas* and *pietas*. Cicero went so far as to identify a specific model of humanity, the *homo humanus*, one who knows how to behave like a man in all situations. This ambition shifts the emphasis from inner torment to the richness and fullness of the experience of life, from the subject to the forum, from domestic life to public life.¹²

The Graeco-Roman cultural tradition is the fruit of the re-elaboration of three of the basic social conditions of all Mediterranean civilization – first men as peasants and hunters, then warriors and finally officials and legislators. This fact is not irrelevant when assessing its historical permanence. The Ciceronian formula *cultura animi* has for centuries remained the formula that combined the educational function with the agricultural function, which, together with the biblical vocabulary supplied the lexicon for the humanistic tradition at least until Kant. As we cultivate the land and all that grows, so do we cultivate ourselves, our talents, and by cultivating

the term *meritum*, a more synthetic approach, but no less profound. Christians have long reasoned on the merit of grace and the merit of works. Merit also preoccupies contemporaries, who have made meritocracy the excuse to justify a huge failure of justice. Human rights battles have become stranded on the shoals of a plutocratic world, in the hands of a few with ever greater power. The great season of social rights of the twentieth century has lost its humanistic character of affirmation of the merit of equality.

¹² See P. BOYANCÉ, *Études sur l'humanisme ciceronien*, Latomus, Bruxelles 1970; W. SCHADEWALDT, *Humanitas romana*, «ANRW», IV (1973), 1, pp. 41-62; M. ELICE, *Per la storia di humanitas nella letteratura latina fino alla prima età imperiale*, «Incontri di filologia classica», XV (2015-2016), pp. 253-295.

ourselves we cultivate humanity. This explains the interweaving of nature and culture that has always existed on the cultural level.¹³ An interweaving that the contemporary discussion about the distinction between the natural sciences and the sciences of the spirit has not succeeded in fraying, and that also underlies ecological humanism and transhumanism.

The dignity of man and the superiority of judgement to strength

Humanism is not simply a way of regulating society; it is not only a legal or sociological question about the way in which the dominant groups have represented the abstract of man starting from the concrete of their existence. Humanism is the typical way in which our civilization places itself in relation to things: by entering into relations with them it humanizes them and when it is set in relation to other men it serves them or dominates them. Humanism is the heart of the moral question of the West.

The term *anthropology* and the idea of a discipline that questions itself on the foundation of man were devised in the Renaissance by Galeazzo Flavio Capella (1487-1537)¹⁴ at the end of a secular debate on the dignity of man that had assumed a *hypostatic*, foundational or substantial, meaning.¹⁵ Never before had anthropology been *hypostatic*: for Varro and Cicero – as Marrou shows – *humanitas* was a process, the formula that indicated the Greek *paidieia*, namely the awareness of the potentiality of education.¹⁶ In Latin culture the *dignitas hominis* was related to the assumption of a moral duty (the *officium*) and had a connotation of public ethics. It would be wrong to believe that this was the continuation of the Greek paradigm of the *polis*: after the defeat of Alexander, in the Hellenistic age the foundation of *arethé* could no longer be unity of blood, already criticized by Isocrates, let alone political unity, but rather an ideal of personal life that could be shared by the many Greeks without a homeland and which was based on the same educational canon. Marrou writes that «if I were asked to describe the distinctive character of Hellenistic civilization, I should define it as the civilization of *παιδεία*

¹³ The idea that contemporary societies have moved from the mental scheme of cultivation and the garden (a Semitic image) to that of hunting and fighting (a European image) has been seen by many scholars a sign of social regression and a dangerous form of barbarism.

¹⁴ *L'anthropologia di Galeazzo Capella secretario dell'illusterrissimo signor duca di Milano*, Aldo Manuzio & Andrea Torresano, Venezia 1533.

¹⁵ See M. PELLEGRINI, *Umanesimo. Il lato incompiuto della modernità*, Morcelliana, Brescia 2015.

¹⁶ H.-I. MARROU, *A History of Education in Antiquity*, translated by G. Lamb, University of Wisconsin Press, Madison 1956.

– coming between the civilization of the ancient city – the *πόλις* – and the civilization of the City of God – the *Θεόπολις*, which follows it».¹⁷

Over the centuries, humanism has been articulated in many forms, long preserving, as archetypes, on the one hand the Greek idea of the hylemorphism of substances, always composed of matter and non-matter, and on the other the certainty that there is only one Form that escapes this condition and that has authority over all others. Not only does man not have authority in himself, but he must recognize it, seeking it in something in which he can participate, but which he cannot possess. It is interesting to note that all the forms of authority need to take the form of a relationship between humans, otherwise they immediately fall into force. Simone Weil, in *The Iliad, or the Poem of Force*, has explained to us that strength transforms anyone who is subjected to it into a thing. Reflecting on the Homeric poet, the philosopher showed that the Greeks were the first to disbelieve in war and to despise violence, but who, having no means to avoid falling victims to it, became masters of it. To overthrow one's destiny into a mission, to make one's own limit an absolute, is a ambiguous pattern of behaviour that has traversed European history.

The experiential nature of humanism and the relationship between rhetoric and speculation

If the *root* of Western humanism lies in prehistory and is essentially psycho-biological, its *matrix* is symbolic, a set of contents arranged according to various interpretative schemes. The *matrix* of humanism lies, for example, in the interweaving of the Christian conception of the image of God and the Greek doctrines of otherness or difference: between truth and opinion, between appearing and being, between the one and the many, between the copy and the original, finally between spirit and matter. Augustine is the fundamental witness to this; and also because of his ability to reinterpret the Pauline theology he has been indicated as the first of the Moderns rather than the last of the Ancients. To grasp the difference between the *radix* and the *matrix* of humanism is important, because it makes possible a universalistic conception of man and of the Christian faith without renouncing the comparison between different models of life.¹⁸ For Christianity, the Root is the Word, but the matrix is always the interpretation of all the words of the whole of human history. Clement of Alexandria (150-215 AD) was the first to develop the theory that Judaism and Greek philosophy had been

¹⁷ *Ibidem*, p. 100.

¹⁸ See T. BARTOLOMEI VASCONCELOS, *Radix, Matrix. Community Belonging and the Ecclesial Form of Universalistic Communitarianism*, Universidade Católica Editora, Lisbon 2018.

propaedeutic to Christianity in a non-anachronistic manner and that in this way they preserved their fruitfulness.¹⁹

If we wish to go further, we could say that humanism is the discourse of the man who feels he is a suffering creature. It is the attempt to raise oneself from a condition of minority. The discussion of humanism takes us back a long way in cultural history, at least to the book of *Genesis*, because the loss of Adamitic innocence is one of the great *topoi* of human history that marks the transition from natural to psychic life, from innocence to guilt, to shame, but also to reason and freedom. Ever since men embraced a religious outlook, they have believed that the evil they have caused and suffered can only be partially compensated for or healed, but they nurture hope in some form of redemption from someone who is capable of doing all things. The rejection of the radical elimination of our subjectivity inevitably implies hope in an afterwards, in an “afterlife”, guaranteed by a superior force. The reward expected from one who is above us – or that we venerate as if he were – is the preservation of life and our subjectivity. The fundamental attitudes and behaviours of man generated by the consciousness of non self-sufficiency impose some form of sacrifice and humility, obedience, or possibly even faith, hope and charity, the three theological virtues of the Christian religion. J. Hillman has written very interesting pages on the need to retransform the psyche into life and against the curse of the analytical mentality that the norm imposes to contain fear and shame. The Greeks understood this too. Right surpasses law: Antigone is right, Creon is law; to give a brother a burial, one can choose to die at the hands of one's father. Humanism in many cases is Iphigenia, Antigone's sister, who is ashamed of not having had the courage of her sister.

But shame is a strength of man because, as Lacan says, only the perverse never feel shame. Shame drives Adam and Eve out of the earthly paradise. Shame makes us feel selfish before the vastness of human needs. After Auschwitz, shame assails the man who understands that neither rhetoric and even less a theology of the promise is any longer possible. W. Benjamin invokes shame to awaken the dead, to give voices to the «vanquished of history», as Malraux said, to avoid making oneself the centre of the world. As a recent book says,²⁰ shame has many virtues: together with the fundamental ontology there is a «honte-logie», a thinking about shame.

What makes the idea of humanism interesting is therefore its “impure” nature. Alongside philosophy, Mediterranean cultures have developed an extraordinary perceptual experience. All the human forms of life arise from the need to share the common experience of existing, but not all civilizations do so in the same way and with the same arguments. Aristotle in

¹⁹ See *Stromata*, VI,17,159 e VII,2,10-11; I,5,29.

²⁰ MICHAËL DE SAINT-CHÉRON, *Réflexions sur la honte*, Hermann, Paris 2017.

the Eudemian Ethics,²¹ explains that the desire to live is the desire to know ourselves and that only the knowledge of ourselves legitimizes the desire to live. The philosopher opens the hermeneutic circle between thinking and desiring in an original way by conceiving virtue as a disposition of the soul: the desire to live cannot coincide with self-knowledge because man cannot think of himself without thinking about something else, by participating in the lives of others, in a synergic relationship, of friendship. Only God thinks always and only of himself. The highest form of egoism was the metaphysical egoism of the full substance. Aristotelian sociality was rather the result of a friendship among the living, to collaborate in a common life.

Disappointment with the capacity of man to construct the common good has not prevented, but profoundly transformed, the old tendency to think about good by thinking of man and thinking of evil as a lack or a decline of humanity. Ever since the time of the struggles against the Manichean heresy, the reply given to the question: *si Deus unde malum?* with the idea of the privative nature of evil, denying it an ontological status. Evil is dis-humanity; it is the absence of man in relation to himself, even before his relation to God.

When, in the nineteenth century, the elites began to no longer believe that man was a special subject, “self-illuminated”, anti-humanism took the radical forms of an attack on that philosophical idea of man in the name of which humanity had believed it could emerge from its own imperfect nature. Nietzsche showed that humanism had proved to be a physiological need for deluding oneself, the sign of a creature botched and corrupted by history. In the second dissertation of the *Genealogy of Morality* (1887) the German philosopher explains that the paradox of all existentialism and of all neo-humanism is to pretend to interpret in a moral key what is instead instinct, because it is always «Dionysus speaking through the mouth of Apollo». Another philosopher, Schopenhauer, even spoke of a pathetic *Bestialismus*.²² The German Neohumanismus – between Goethe and Humboldt – had failed to prevent the rise of the idea of false consciousness and bad infinity – the obscure evil of Hegelian phenomenology – just as the nineteenth-century novel had shown that the characters of the human comedy were ultimately no more than suffering bit players in an absurd history.

How does man make his environment familiar? How can he abandon the light of pure intuition and manage the clear darkness of life? In his *De laboribus Herculis*, Coluccio Salutati (1331-1406) stated that scientia is the daughter of all seven Muses and that «he who does not try to find the simi-

²¹ VII,12,1245 a.

²² *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813), § 34.

larity between things is not a cultured man».²³ But how are meanings transmitted between things? How does one manage to stay in the world? How to give a meaning to what apparently does not have one? It is the theme of life as a metaphor of man – the individual also lives the lives of others – which in the Italian fifteenth century was at least as important as the theme of perspective, but which underlay the ancient problem of the relationship between rhetoric and philosophy and which has significant precedents, for example in Plato against Isocrates or in Quintilian who criticizes Seneca.

Roland Barthes, speaking of the «empire of rhetoric», affirmed that it is always broader and more resistant than any political empire.²⁴ It is therefore worth clearing the field of the idea that it was the humanists who deviated from the path of philosophy and instead accept the thesis that they renewed the rhetorical origin of philosophy or, to express it better, the existential dimension of life. It is also the lesson of Giambattista Vico and the German Romantic philosophers, who struggled to show that the origin of the ideas that really matter is in bodies and in history and not in other ideas. Ernesto Grassi has gone so far as to argue that rhetoric is not simply an instrument of persuasion but a constitutive and fundamental act of human thinking: rhetorical ingenium constitutes «the foundation of every rational process» and rhetoric is not something that is superimposed on philosophy, but it is the starting point of it.²⁵ In some lectures he delivered in 1986, he analyzed L.B. Alberti's *Momus* and Erasmus's *Praise of Folly*, concluding that speech possesses a creative folly that also performs a metamorphic function.²⁶ It is a humanistic idea that has endured in time and is found in all philosophies on being, even in those that are anti-metaphysical, as in Heidegger, who explains that, «We are always speaking, even when we do not utter a single word... We are continually speaking in one way or another».²⁷ Man's difficulty in separating the passions from knowledge, will from truth, is an ancient theme that not even Spinoza succeeded in dominating and it is present in all European cultures.

²³ Ullmann, Zurich 1951, I,9,13.

²⁴ R. BARTHES, *L'ancienne réthorique. Aide-mémoire*, «Communications», XVI (1970), pp. 172-223. See C. NAVARINI, *Etica della metafora. Una rilettura di George Lakoff*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

²⁵ *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, Pennsylvania State University, Pennsylvania University Park 1980.

²⁶ «The world peculiar to man is revealed by virtue of the appeal of the word: language, by transferring a meaning to what the senses manifest, has metaphorical but also metamorphic power. It is a function of the metaphor that man relates to the *abyssal* appeal; in this original context the institutions reveal themselves in their historicity: from the metaphor of the word the metamorphosis of the human world arises». Cfr. E. GRASSI – M. LORCH, *Umanesimo e retorica. Il problema della follia*, Macchi, Modena 1988, p. 48.

²⁷ *Unterwegs zur Sprache* (1959), Eng. tr. M. HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought*, Harper Perennial, New York 1971, p. 187.

A functional distinction: humanism and humanistic

We also use the term *humanistic*, but we struggle to grasp its meaning, because it was corrupted by nineteenth-century historiography, in which it indicated an intellectualistic form of humanism. The emphasis placed on the humanists of the fifteenth and sixteenth centuries has generated a humanistic reading of modern culture of an idealistic kind. In the second half of the nineteenth century, an attempt was made to construct the idea of universal man²⁸ and of a humanistic philosophy which – as Dilthey and Cassirer explained – exalted the anthropological heroism of the Renaissance and the confidence that humanity could achieve full autonomy of judgement. Fourteenth-century culture would have generated powerful historical ideal types that set in motion reforms and revolutions. And Weberian sociology is indebted to this humanist interpretation of Humanism and Reformation²⁹ which dates back to Luther.

The cultural history of Western humanism shows us that we can talk about a humanistic question whenever social processes *a*) invoke a recapitulation of unresolved problems; *b*) look for examples in the past to support change; *c*) investigate and experiment with new ways of living and working; *d*) elaborate an anticipation of the future in a salvific key. In these historical phases, however, there is an asymmetry between ideology and aesthetic experimentation that takes refuge in dimensions that are further from politics and economics. The arts show us that there are humanistic questions of a minor, daily or intimate dimension that are not transformed into history. Weaving, goldsmithing, portraiture, fashion, cooking, play, eroticism... are so many humanistic dimensions to the extent that they form taste and mobilize energies. Every age has a latent humanistic intention that seeks to fix in behaviours or images whatever stirs beneath the sky of its theories and its public reasonings.

The reasons for humanism are as many as are the judgements of merit that we are capable of formulating on the universe and on the meaning of

²⁸ In his classic study, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860), Jacob Burckhardt coined the formula *Universal Man*. He used it to characterize the fully developed personalities of fifteenth-century Italy, meaning by *universal man* a distinctive social type: one who combines comprehensive learning with the practice of one or more of the arts or professions. Alberti and Leonardo, the two whom Burckhardt singled out as most fully representative of his all-sided man, achieved their universality outside the confines of humanistic learning, as did Michelangelo, who seemed to his age the truly universal artist of all time.

²⁹ The heated discussions on the philosophical consistency of fifteenth-century Humanism, involving scholars such as Cassirer, Garin, Kristeller, Klibansky, Baron, Panofsky, Chastel, Grassi, Buck, de Lubac..., are also to be considered a response to the sociological interpretation of modernity that broke with the continuity with the Middle Ages.

life, while the humanistic questions are a response to needs related to psychophysical development and the needs of sociality.

It is clear that among the *humanistic questions*, the most important are those that are confronted with new elements of judgement: revelations, texts, theories, discoveries, inventions.³⁰ From this point of view, even if we find ourselves in the presence of apparently disconnected issues – philological, aesthetic, poetic, political, psychological – it is always possible to identify behind them the original humanistic intention to remedy imbalances and disquiets: a humanistic question is always an urgent matter, which mobilizes energies, but which remains within an underlying humanism which is the sediment of a civilization.

Contemporary prejudices about humanism

The current discussion of the idea of humanism also suffers from the defect of at least two serious misunderstandings or prejudices.

a) *The first* concerns the question of the relationship between atheism and theological humanism in the form of natural or rational theology, which in the seventeenth century acquired particular importance, but which was the continuation of the ancient and medieval discussion of the divine attributes. The prejudice is that rational theology has corroded faith both in Revelation and in Nature and that humanistic atheism is the consequence of the failure of subjectivism and the “Realm of Man”. It is a deeply rooted prejudice that cannot free itself from the idea that, with theological rationalism and with Kant, humanism has become the “religious” form of atheism. Rémi Brague insists strongly on this point,³¹ which is worth discussing. He holds that modern philosophy was an apologetic form of unbelief that cut off the roots of religious humanism. In truth, precisely in the seventeenth century there was a plurality of humanisms constructed around different ways of understanding apologetics: Descartes was not Pascal who was not Spinoza. Pierre Bayle, an exponent of libertinage érudit, was not the Oratorian Malebranche, who was criticized by Leibniz for his claim to construct a theological Cartesianism. Though all shared a profound passion for the “juste valeur des parties”, for the weights of the interests at stake

³⁰ See E. ROMANO, *Umanesimo e Humanities. Prolusione dell'anno accademico 2010/2011*, in *Il Futuro ha radici profonde. Un anno per celebrare 650 anni di storia dell'università di Pavia*, ed. by G. BruttoCao, Pavia 2013, pp. 41-51.

³¹ R. BRAGUE, *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Paris, Flammarion 2013; ID., *Le règne de l'homme. Genèse et échec du project moderne*, Gallimard, Paris 2015; R. BRAGUE – E. GRIMI, *Contro il Cristianesimo e l'umanismo. Il perdono dell'Occidente*, Cantagalli, Siena 2015.

in the relationship between man, nature and divinity, they experimented with different apologetic paths.

It is highly interesting to study the 1654 correspondence between Pascal and Fermat on how to divide the stakes in an “unfinished” game, which can be read as an allegory of human life. As noted by Agamben,³² by suspending the game to pass to the calculation of the probability of success, they emerged from the reality of the game but not from its effects. Chance – *le hasard* – that which could have been if the game had been played to the end, turned into a calculation that made it possible to decide how to divide up the stakes.

In the famous fragment on the wager,³³ Pascal shows that man really decides his life on the basis of the stakes and not on the basis of an impossible verification of the chances of winning. Every man «stakes a certainty to gain an uncertainty» and risks the finite, himself, to always gain the finite, never the infinite. Hence by betting on God, who is completely other, he will not sin against reason, which is not involved in the wager, and cannot even be accused of clericalism, because the order of love exceeds even that of religion. *Calculemus* was the motto of all seventeenth-century philosophy. Leibniz, who constructed the most pluralistic metaphysical model that has ever been devised, when he had to explain how God could think of the possibles, by definition infinite, and at the same time the compossibles of the best of all possible worlds, said that «cum *Deus calculat et cogitationes exercet, fit mundus*».³⁴

Brague’s argument about the failure of atheism, which is incapable of answering the question of the legitimacy of man as a special being, recalls that of an important philosopher, H. Arendt, whose merit is to have reworked the Heideggerian existentialist humanism that made time man’s prison. Arendt gives contemporary humanism the idea that possibility, power – *dynamis* – can be a mode of Being. She argues that much progress in the sciences has been possible because we have looked at «nature linked-to-the-earth» by making use of an Archimedean, philosophical point, which man has considered outside the earth. The problem of human nature (*questio mihi factus sum* [I have become a question to myself] as St. Augustine says) is therefore insoluble both in its individual psychological sense and in its general philosophical sense. It is very unlikely that we, who can know, define and determine the natural essence of all the things that surround us, of all that we are not, can ever be able to do the same for ourselves. What would the Archimedean point be for man to know man, unless we admit that we know only because a God is watching us? It would be like stepping

³² G. AGAMBEN, *Che cosa è reale. La scomparsa di Maiorana*, Neri Pozza, Vicenza 2016, p. 41 ff.

³³ *Pensées*, S. 164, B. 233 (translated by W.F. Trotter, Dutton, New York 1958, pp. 65 ff.).

³⁴ *Dialogus de connexione inter res et verba et veritatis realitate* (1677).

over our shadow. Moreover, nothing authorizes us to believe that man has a nature or an essence similar to that of other things. In other words, if we have a nature or an essence, then certainly only a God could know and define it, and the first requirement would be that he be able to talk about a someone as if he were a something.³⁵

We are not capable, in the economy of this relationship, of entering into the question. It is important, however, to indicate where to seek the solution to the problem posed by the French colleague and the German philosopher: the effect of a faith is neither instrumental, to think correctly, nor, even less, is it limiting, to prevent thinking too much, but pervasive and constitutive of thinking itself. The God spoken of by H. Arendt is an Archimedean function and nothing more. The self-sufficient humanism that Brague speaks of is an attempt to bring that Archimedean point back within us. The religious factor, on the other hand, is not self-limiting but, according to the matrix of Christian Western humanism, aims at spiritual enhancement, the strengthening of human possibilities, enlarging the horizon of life and moving towards dimensions that are not temporal spaces, for example the eschatological. Th.W. Adorno reread the question in a very theatrical and effective manner, declaring that the great philosophical systems of the modern age have attempted to perform a “compensatory” function, to build up again what they had dared to destroy.³⁶ Hence, for contemporary humanism, what Hölderlin intuited in a famous aphorism remains valid: «Lang ist die Zeit, Es ereignet sich aber das Whare», which we can translate as follows: “Time has no end, yet Truth happens all the same”.

b) The second prejudice says that the culture of humanism is fundamentally antiscientific. This way of seeing is false. The Plato that has been circulating in Europe for some fifteen hundred years, is that of the *Timaeus*, which for antiquity was the true scientific treatise on the world, but also a literally extraordinary work. Despite all the progress made in the sixteenth century on the scientific experimental level, when Galileo in 1632 published the *Dialogue on the Two Chief World Systems*, it was seen that modern science had never relinquished the dialogue with the classics, although it had surpassed them. It is interesting to note that in Galileo and Descartes there is no wish to acknowledge themselves as the heirs of the moralistic humanists, as hap-

³⁵ H. ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, pp. 10-11.

³⁶ TH. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1982, pp. 19-21. It cannot be denied that rational theology is the basis of the great season of the philosophies of history by which humanism has acquired the face of Prometheus, as in Goethe's Ode, or that of the cunning of history as in Hegel. In this case the truth is no longer man, but what happens and is manifested “despite him”. The “person” definitively loses the reflex condition, of *imago Dei*, that characterized and ennobled it and becomes a function of thought or a living machine.

pened in Bruno, Telesio and Campanella. In contrast with the desire to appear as new philosophers, they rather cultivated a dialogue with the great ancient philosophers. An author whom they knew very well and who reflected their sentiment about the terrible sovereignty of the laws of nature was, if anyone, Lucretius with his dramatic *De Rerum Natura*. Underlying their attitude was the belief that in its “choices” nature continues on its way without worrying about whether they bring benefits to men. Seventeenth-century metaphysics is “Greek” physics grappling with the difficulties raised by the new theological “sophistry” and by polemics about nature and grace.³⁷

Everything depends on the idea of scientificity we adopt. Contemporary epistemology can only seek to persuade us not to believe in fairy tales, but it cannot prevent it, as unfortunately we find in dramatic cases. Even science is not spared the punishment that is inflicted on religion. Instrumental reason does not have a cogent, metamorphic power, such as to change the symbolic dynamic of language and the imaginative capacity of man. The humanist and the scientist are the same person, even when divided into different figures. The contemporary scientist uses human signs and language as a tool to understand, explain and compare new scientific laws, but when he deals with issues concerning moral life, that scientific and mathematical language is not enough. He uses English as a professional language, his mother tongue in everyday life, perhaps a dialect in intimacy and at play. The most incredible thing about the antiscientific prejudice concerning humanism lies in the false belief that modern science presupposes a division of the subject, between professional activity and “natural” individual.³⁸

The abandonment of the idea of the unity of man, of his intimate capacity for discernment, has produced consequences that are not insignificant also in the ethical political field: it has placed the possession of the most “prized” knowledge as a condition of excellence. The emphasis given to the doctrine of human capital has distorted the civil logic of democratic equality. But even in this situation it is possible to re-propose a humanistic

³⁷ If we take literally the statements of Descartes and the new philosophers against the past, we are committing a serious error of historical perspective that studies and textual analysis have enabled us to correct by showing 17th-century philosophy’s debt to the amalgam between ancient and modern. We find the same interpretational problem about the German Enlightenment. It has been analysed as a cultural phase distinct from the idealistic speculative rebirth; instead it should be considered a part of the only humanistic phase in which the principle of personality (*Persönlichkeit*) was sought as the “identitarian” justification of a German *Menschheit*.

³⁸ The disappearance of Latin as a universal language has diminished the use of language in the various specialized functions that modern man has adopted and has created the need to accompany the study of science with the study of history, literature and philosophy. The scholastic and curricular recomposition of the unity of knowledge has never been a banal operation because the economic and consumerist matrix of knowledge arouses a false hierarchization between cultural areas.

question: who is he who does not know? Who are all those who have not studied, who do not enjoy educational rights, who cannot integrate themselves into a world of specialists?³⁹ Seen in a different perspective, humanism can be the antidote that establishes coexistence in the merit of living and thus recovers the unity of a cultural history that cannot be sublimated in the ephemeral idea of complexity, as if this were a privilege of the present and not a perennial experience of humanity.⁴⁰

Between social merit and the exercise of democracy there is an ethical space that cannot be traced back to right or even to economics. It is the space of conversation and discussion through reciprocal acquaintance and esteem, in accordance with a value system that is not utilitarian. In this space, which follows different logics from the formal ones of learning at school or the contract, an anthropology of merit is founded which is both religious and secular and which is not reduced to the ethics of doing or of excelling, because it is also lived as a cure for human frailty, as a theophany of the spiritual in everyday life. It is the ethics of listening, as is recounted in the Gospel in the comparison between two sisters, Martha and Mary, who receive the Lord into their home with two different attitudes:⁴¹ one leaving everything to listen to him and the other doubly troubled about the household chores.⁴² Or it is the ethics of confrontation, of a strong and vigorous, if necessary, friendship, like «the love that delights in bleeding bites and scratches», as Montaigne (1533-1592) maintains in his *Essays*.⁴³ They are two human models of relationship that are still valid, but they are also two models of democracy of merit based on an anthropology in which the awareness of personal limits and the contemplation of fate are fundamental to curb a degradation of talent into bullying or to fight against the renunciation of living.

³⁹ Not knowing how to respond to this concern reveals that populism is also a form of anti-humanism, whose responsibility is to be ascribed to those who practice meritocracy and build walls between social groups, abandoning to their fate those who no longer have a homeland or civil and social protection.

⁴⁰ G. TOGNON, *La democrazia del merito*, Salerno, Roma 2016; Fr. tr. by C. Carraud, *La démocratie du mérite*, Éditions de la Revue Conférence, Trocy en Multien 2016.

⁴¹ Luke 10,38-42.

⁴² Starting from this Gospel episode, in 1473 Cristoforo Landino (1424-1498) wrote, the *Disputationes camaldulenses* in four books, the manifesto of mature 15th-century humanism. In this work the basic neo-Platonism does not prevail over faith in poetic theology and in the capacity of the learned man to contribute to the fate of the city. Cristoforo Landino, a professor at the Studio Fiorentino, was a friend and confidant of the Medici, teacher of many humanists, but also a public official of the Florence chancellery.

⁴³ Book III, Ch. 8.

The main cultural dimensions of the problem of humanism

The cultural dimensions where we have to dig into the history of humanism are vast. We are dealing with civilization and it is not a problem of details. There are three which it is worth studying: *a) the religious roots of humanism b) the relationship between humanism and utopia c) the relationship between aesthetics and ethics*, which is the heart of the reflex perception that is the basis of Western culture. I will dwell here only on the first two, for the third referring the reader to what I have written elsewhere.⁴⁴

a) The religious roots of humanism

The first problematic dimension is the religious one. The roots of humanism are remote and sink deeply into Greek culture or Renaissance culture. They embrace the Semitic and Old Testament traditions. The man-god relationship, the possibility that the human and the divine contribute to the common destiny of creation, remains the sustaining relationship of all humanisms, even when a religious outlook is not adopted.

In Western civilization, human relationships cannot disregard the presence of the divine, but the modes of this presence are decided by man, who constructs the terrain of the relation through the construction of his own semantic field, an area of meanings covered by a word or by a group of words in close semantic relationship. Using a classification from linguistics, we could say that the word god and the word man are both hypernyms, i.e. the one includes in some way the meaning of the other while also possessing qualities that are peculiar to itself.⁴⁵

The case of modern culture is different, but it is still religious. It is a “secular” culture, but not because it goes so far as to reject the confessional religions and their apparatus of power, but rather because – as explained by M. Gauchet⁴⁶ – it has incorporated within the social activity the sacral element that since time immemorial has modelled humanity from outside. Modern man cuts the archetypal bonds that for millennia had kept him

⁴⁴ G. TOGNON, *Est-etica. Filosofia dell'educare*, La Scuola, Brescia 2014.

⁴⁵ It is difficult to establish with precision the origin and dimensions of a semantic field because the meanings of terms change over time, from one community to another and above all in the transition from one discourse to another, in accordance with the logic of different types of reasoning. Recourse to the meanings of words nevertheless enables us to understand why the phases of maximum intensity of the humanistic phenomenon coincide with the rebirth of philology and with the rediscovery of the text, so assuming an exegetical component that transcends any purely academic discussion and animates powerful reforming processes, as happened in the sixteenth century.

⁴⁶ M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris 1985.

from thinking of himself as an absolute and, like a hot-air balloon, rises at the mercy of the winds.⁴⁷

The Protestant Reformation had an important significance for humanism: it undermined the hierarchy of functions and virtues that had held Christianity for centuries and condensed them into the Christian's duty to embrace them fully, seamlessly: praying, meditating on the Word, making a living, caring for the family, contributing to the community, even dying for one's faith, were part of one's duty. The consolidation of nation states was also the fruit of this anthropological concentration of faith. To work is to pray: on this formula the ideology of a Protestantism that condemns man to his condition as man, to equality, was also built. This explains why the reasoning on humanism was hegemonized in the twentieth century by the relation between Christian, especially Catholic, humanism and the "other" atheistic or agnostic humanities. In the thirties, thanks to the cultural operation attempted by Maritain and French Catholic philosophy to propose a new integral form of humanism, Catholicism became the interpreter of a innovative proposal in the historical and philosophical debate on the crisis of Western civilization and its metaphysical thinking. Respecting the Thomist philosophy of man, but recognizing the ethical significance of liberal democracy, Christian humanism affirmed itself as the first of the planetary constitutional ideologies, founded on a reformulation of human rights and duties and on the protection of religious freedom. From integral humanism to planetary humanism, the step was rapid. Political philosophy has been fused in most cases with theology, providing the basis for a political history of religion that has given us some effective interpretive categories: the recognition of the primacy of the spiritual over the temporal, a mature reflection on the plastic character of individual conscience and its relationship with experience, a new idea of secularism and also a renewal of the Church's social doctrine.

The limit of that particular form of Christian humanism lay in its claim to weld a new political philosophy to a now obsolete conception of the relationship between the Church and the world, so as to reaffirm the potestas of the Church. The project of "a new Christianity" shattered against the impossibility of building a Christian-based society and against consumer society.

⁴⁷ It is interesting that a fine scholar like R. Galasso does not base his observations concerning secularization on the anti-religious intentions of his contemporaries, but on the consequent effects of the refusal to admit that sociality contains a fiduciary component: «Secularization is firstly a loosening of constraints, of all constraints [...] The area of the available stretches away extensively before the eyes of everyone. And of the admissible, as long as the law is not violated. But secularists are not happy. And they do not even feel relieved of many burdens. They feel the flimsiness of what surrounds them. At times they recognize something threatening. But threatening what? The same flimsiness is in themselves. Personalized». R. CALASSO, *L'innominabile attuale*, Milano, Adelphi 2017, pp. 44-45.

The responsibility of Christians could no longer be to plan the impossible, but to bear witness to as much as possible in a new human condition.⁴⁸

The fact of having to shift attention from the plane of reality to that of values has led many Christians to transform their proposal for a new humanism into an accusation against modernity, conducting the debate on the plane of a sterile polemic, that on the one hand has made the proposal irremediably dated and on the other led many to take refuge in the inwardness of a disengaged faith. In other words, we can say that the possibility of humanism remaining a key idea of contemporary Christian thought no longer passes only through recognition of the presence or absence of a revealed religion, but through the possibility of formulating a universal humanistic profile of the duties of man. Christianity as a proposal of salvation for the human race.

To conclude on this point it suffices to note that the humanistic ideal resists all the attacks of history (barbarism, terror, injustice, nihilism...) not only by the promise of Salvation or the fear of terrible punishments, but through the resilience inherent in the generativity of the species. Humanism has built its tradition in resistance to the reduction of man to animal. All attempts to construct a materialist anthropology on the study of what man "truly" is have not led to solid results. Equally unsatisfactory are the conclusions of a historicist anthropology by which the judgement on reality is a function of intentions and therefore of a negotiation between history and historiography. In my opinion, the ancient theory of the difference between collective thinking and personal suffering, between ritual and modesty, is still fruitful: collective self-consciousness always seeks to constrain its humanistic ideal to a socially recognizable duty, in works that celebrate it, in a liturgy, but always clashes with the resistance that each man opposes to the claim to be judged only on the data of knowledge. The surplus of fraternity over equality establishes piety, which is nurtured by the suffering and melancholy that arouses beauty, like the marvellous beauty of Helen of Troy for whom a terrible war was waged. The *Iliad* is not the poem of force alone, but also of pity.⁴⁹ What moral basis is it possible to have in common among humans if we deny morality a chance to go beyond rationality? Compliance with moral principles and norms is not made possible only by the fact that one understands the logic of it and even less by the fact that

⁴⁸ *The New Christianity Lost (La Nuova cristianità perduta)*, to reprise the title of a book by the historian Pietro Scoppola (Studium, Roma 1984), testifies to the realization of a powerful heterogeneity of ends between the contribution of Catholics to a new compromise between capitalism and democracy and the effects of that compromise that led to a substantial corrosion of the Christian principles and values for which the Catholics had worked. The material benefits of economic and social progress, mediated by the advent of a consumerist society, have struck down every new eschatological project.

⁴⁹ See P. BOITANI, *Dieci lezioni sui classici*, Il Mulino, Bologna 2017, p. 13ff.

they are embodied – as Hegel wished for ethicality – in strong and powerful institutions. Morality is freedom to suffer for the impossible.

b) Humanism and utopia

A second important dimension is the relationship between form and content of humanism. Why does humanism endure as an idea, when what is considered humanistic (texts, ancient languages...) is disappearing or appears dated? The most banal answer is that every age has its humanism: nothing and nobody can destroy the question of man about man. Cultural systems and the relations of power between knowledge and wealth change, but the symbolic needs of men do not change. Unfortunately we know that it is not so: nothing humanistic survives if it is not practised: this is the lesson of the Ancients, which the Moderns thought they could abandon by replacing the practice of life with the primacy of discovery and the refusal to repeat themselves. The «fall into time», as Cioran wrote in a dramatic text,⁵⁰ drives man to “plunge” into history, with enthusiasm equal to his despair. But what makes the human condition unbearable is the claim of men to leave history in utopia. It produces “bright infernos” which are only anticipations of what our condition of misery will be once we have acknowledged the dominion of fatality.

Entering history and exiting from it by any means is a typical movement of humanism, symptomatic of all the phases of transition in which the West seeks to move from prophecy to utopia. I repeat the approach of a great historian of modernity, Paolo Prodi. He explains that «utopia can only be born when the concept of change is affirmed with the passage to modernity and the possibility of designing an alternative to the dominant society and of striving to transform it into reality».⁵¹ However, the thesis can also be extended to other historical periods in which ideas are not just a linear process of one-way secularization (from prophecy to utopia), but a multiplicity of experiences, including religious ones, that allow the transfusion of prophetic and messianic language within social groups. Cioran also highlights the proximity of two literary genres, the utopian and the apocalyptic, which refer to the same disquiet. K. Mannheim, by contrast, worked on the pairing ideology-utopia and argued that while the former has a reactionary function because it is not capable of going beyond what it was formulated for, utopia creates new forms of society and new behaviours.⁵²

⁵⁰ E.M. CIORAN, *Histoire et utopie*, Gallimard, Paris 1960 (Eng. tr. *History and Utopia*, University of Chicago Press, Chicago 1982).

⁵¹ P. PRODI, *Il tramonto della rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 2015, p. 58.

⁵² K. MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, Harcourt-Routledge & Kegan Paul, New York-London 1953.

The debate on utopia was intense. In reality, we have seen that when a utopian thought takes hold of the dominant social groups it can take various forms – nostalgic or messianic, lyrical or bellicose, architectural or speculative, industrious or idle – but soon loses its disruptive content and creates “closed” places and lifestyles that transform it into ideology, for or against power. Ideology is a decadence of utopia, not an alternative to it, and this realization is fundamental because it enables us to adopt a dialectical and non-alternative model of humanism. «When sacredness and power, utopia and reality remain in dialectic», writes P. Prodi «we have civil religions, but when they tend to be identified we have political, revolutionary or reactionary religions»⁵³. This was the case of the armies, the courts, the curiae, the universities. It is the modus, the Latin word from which the term modernity also derives, that signals that this is changing: what is known is no longer in the same mode as it was before and the fear of the unknown pours into the expectation of the new. It is not clear whether utopia is a high form of humanism, a radical form of anti-humanism or simply a suspension of them. In a fine 1966 radio talk, Foucault spoke of the heterotopias that every society creates in its spaces, arranging places, tiny or grandiose, in which to take refuge or in which to concentrate itself «juxtaposing in a real role many spaces that should normally be incompatible».⁵⁴

Prophecy and utopia are very different realities. The former has Old Testament and patristic origins and juridical developments that have created the two pillars of social life in the West, natural law and the laws of the fathers on the one hand and habits and customs on the other. Prophecy turns into utopia when it exalts the search for that *Concordia discordantium canonum* which is the title of Gratian's *Decretum* of the second half of the twelfth century and which would become a more general, Conciliarist interpretative canon for most of the fifteenth-century humanists. Utopia, on the other hand, is always born against the recurrence of the classical idea of “revolution” as a “return” to the initial state; and it received particular momentum when the idea developed of motion as non-circular, multidirectional and relative, i.e. specific to different reference systems: not only natural phenomena, but also cities, groups and ideas tend to become complicated.

Some scholars of conceptual history⁵⁵ (*Begriffsgeschichte*) have argued that, since the eighteenth century, in Western culture a dominant spatio-

⁵³ P. PRODI, *Il tramonto della rivoluzione*, Il Mulino, Bologna 2015, p. 65.

⁵⁴ *Die Heterotopien/Der utopische Körper*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005; Eng. tr., *Different Spaces*, in D. Faubion, *Aesthetics, Method, and Epistemology: Essential Works of Foucault, 1954-1984*, Vol. 2, The New Press, New York 1994, p. 175.

⁵⁵ See R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt 1979; eng. tr. *Future Past. On the Semantics of Historical Time*, Colombia U.P., New York 2014.

temporal representation has become established, the “chronotope of historicism”, which has shaped social forms and made us believe that our era is truly unique, with its own specificity and coherence. In truth, it is typical of historicism to claim that every historical moment is special and that it must be studied and understood not from what it has produced, but rather from what it thought it was, grasped in the originality of its concepts. In contemporary physics, time is an intrinsic property of objects and is transformed with them; in man every cognition of time is reconstructed within a relationship and it is for this reason that those who study “human” time prefer to speak of lived time rather than the substance of time, which is inexpressible and unknowable. To establish his own theory of subjectivity, the philosopher E. Levinas had to indissolubly link time to otherness, making both the coordinates of a purpose (destiny) and a *kairos* (measure of waiting and occasion of meeting) that are modes of the time and space of relationship.

Conclusion. The method for research

Though the idea of humanism is the eponymous idea of Western culture, it does not escape the destiny of being an idea. In order to study it, it is necessary to have a research method capable of dealing with ideas for what they offer and not for what they are. It might be interesting to resort to an interpretative method that today does not enjoy much success: the *History of ideas*. It was theorized by the American historian A.O. Lovejoy, who in 1922 gave rise, together with G. Boas and G. Chinard, to an intellectual movement that researched and studied the great ideas of common sense that served as a guide in the development of theories and intellectual experiences. In 1936 Lovejoy published *The Great Chain of Being*, in which he showed that the unity of reality had been built for millennia around the idea that the world is full but organized on an ascending scale of perfections. There are not ideas for every concept, but, on the contrary, many concepts and demonstrations can be conveyed by a few ideas.

The history of ideas is opposed by *Begriffsgeschichte*, the theory of concepts. It studies how and on the basis of what phenomena and changes new concepts are born and become established, modifying the framework of history. *Begriffsgeschichte* is a history of conceptual specializations, while the history of Ideas is a history of cultural connections. Although looked down on by many scholars, the History of ideas retains a great fascination precisely when it concerns, as in our case, something that eludes the accuracy of critical judgement, but that retains its effectiveness and is a decisive factor for not enclosing ourselves in the prison of periodizations.

Our epistemological ability and freedom of spirit, attained at a high price, are precious to deal with the crisis of knowledge without having to admit that between us and our predecessors there has been an irreparable rupture. The theme of friendship between the past and the future is no less important than that of friendship for the human race. The empathy between living beings requires a hermeneutics of bodies, but it cannot take root in rights in the absence of a historical hermeneutics that makes them "universal". It is very useful to understand how our predecessors were predisposed to give new meanings to things, how their language worked, what emotional materials they privileged, with what normative production they sought to organize their identity, in what way they lived that non-psychological sphere of their humanism, which Husserl would call transcendental subjectivity. In conclusion, what P. Ricoeur affirmed: the understanding of anthropology can never be complete because the rationality to which it tends will never be able to recover «the irrationality of its source». The coherence of the *logos* cannot compete with the sense of mythos and the original depth of life that is *pathos*: the three dimensions are closely linked and contribute to creating a knot that no conceptual theory ever succeeds in untying and therefore «philosophical anthropology will never be concluded and done with».⁵⁶

⁵⁶ P. RICŒUR, *Le Mythe*, in Id., *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences III*, ed. by J. Michel and J. Porée, Seuil, Paris 2013, pp. 237-276.

JÉRÔME DE GRAMONT*

Retour sur une vieille querelle

L'anti-humanisme

En ouverture à son article *Rêve et existence*, le psychiatre Ludwig Binswanger place une citation de Kierkegaard qui a tout lieu de rester et pour longtemps à l'ordre du jour : « Il convient plutôt de s'attacher à ce que signifie : être un homme ». Rien n'est plus commun que ce mot « homme », et tout nous y renvoie. Jusque dans l'approche des simples choses nous ne cessons d'avoir à faire avec l'homme et l'humain – les poèmes de Francis Ponge le montrent, où l'homme certes est absent mais où les choses le désignent sans cesse : la figue appelle la bouche, le savon tout le corps, et le pré demande l'homme qui marche. Pourtant nous voilà dans l'embarras dès lors qu'il nous faut expliquer ce que veut dire : être un homme. À cette question nous n'aurons pas trop du cours entier de notre vie pour répondre. La réalité la plus évidence : celle que nous sommes, se dérobe et devient question. À cette inévidence de l'homme à lui-même, Augustin aura donné sa formule : « J'étais devenu pour moi-même une grande question »,¹ et le poète Edmond Jabès sa mesure, lui pour qui Dieu aussi est une question : « Il y a le Livre de Dieu par lequel Dieu s'interroge et il y a le livre de l'homme qui est à la taille de celui de Dieu ».²

Cette inévidence ne cache pas notre être, puisqu'elle dit en quelque façon ce que nous sommes : celui qui est à lui-même une question. Ce pourrait être la paradoxale définition de notre humanité, si cette formule,

* Professeur des Universités (HDR) à la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris.

¹ AUGUSTIN, *Confessions* IV.4, repris X.33 – voir parmi bien d'autres commentaires J.-L. MARION, *Au lieu de soi*, PUF, Paris 2008 (avec un précieux index des lieux cités), et Id., *Certitudes négatives*, Grasset, Paris 2010, pp. 35-37.

² E. JABES, *Le Livre des Questions I*, Gallimard, Paris 1991, p. 23 – cité dans J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, p. 116. Tout le *Livre des Questions* (première édition 1963) tourne autour de la question de Dieu au sens de la question que Dieu est : « Dieu est une interrogation de Dieu » (p. 156 – cité dans Derrida, *op. cit.*, p. 193).

ou presque, n'avait été captée en 1927 pour dire un autre nom, celui de Dasein. Ici quelques rappels à propos de *Être et temps* (SZ) s'imposent :

– Dasein nomme celui pour qui il est question dans son être de l'être, autrement dit celui pour qui *son être* est la première question qui emporte ensuite toutes les autres (à propos de choses et autrui et monde, de Dieu peut-être, à propos du sens de « être » en général). « Pour cet étant, il y va en son être *de cet être* » (SZ § 4).³ Comment mieux dire que son être tient précisément dans la question qu'il est à lui-même ?

– Dasein est en quelque façon un autre nom de l'homme puisqu'il est compris d'abord comme cet étant que nous sommes. « Cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner, nous le saisissons terminologiquement comme DASEIN » (SZ § 2).⁴ Comment ne pas entendre dans ce « nous », nous qui sommes des hommes ?

– Dasein est un autre nom, d'une altérité qui est devenue différence, et différence qui va jusqu'à l'évitement du nom d'homme. Aussi l'analytique du Dasein ne saurait-elle être confondue avec un simple projet anthropologique. Les mises en garde de Heidegger ne manquent pas depuis le § 10 de *Être et temps*: « Ce qui cependant défigure et fourvoie la question fondamentale de l'être du Dasein, c'est l'orientation persistante sur l'anthropologie antico-chrétienne » (SZ § 10).⁵ Le Dasein est moins un autre nom de l'homme qu'il ne devient alors l'autre de l'homme.

Entre le Dasein et l'homme, il y a donc plus qu'une nuance passée inaperçue aux yeux de bien des premiers lecteurs de Heidegger,⁶ une différence qui décide de l'orientation même de la pensée. Heidegger y revient près de vingt ans plus tard, dans la lettre connue sous le titre de *Lettre sur l'humanisme* quand, tenu de s'expliquer avec Sartre, il agrave encore l'écart entre la question de l'homme et la question de l'Être

(Pour Sartre :) *Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*. Si l'on pense à partir de *Sein und Zeit*, il faudrait plutôt dire : *Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*.⁷

³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1963¹⁰, p. 12 (trad. E. Martineau, Authentica, Paris 1985, p. 32).

⁴ *Ibidem*, p. 7, trad. p. 30.

⁵ *Ibidem*, p. 48, trad. p. 58.

⁶ Lectures portées par la première traduction de Dasein par « réalité humaine » (Henry Corbin), « traduction désastreuse » que la philosophie de Sartre a couvert de son autorité (J. DERRIDA, *Les fins de l'homme*, dans ID., *Marges. De la phénoménologie*, Minuit, Paris 1972, p. 136).

⁷ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, GA 9, 334 ; trad. R. MUNIER, Aubier, Paris 1964, p. 87.

et quand, pressé par Jean Beaufret de « redonner un sens au mot humanisme », il envisage plutôt d'en abandonner le mot pour interroger plus originellement la dimension dans laquelle l'homme peut avoir sa tenue.

Cet « humanisme » qui s'érite contre tout humanisme antérieur, sans pour autant se faire le moins du monde le porte-parole de l'inhumain, faut-il l'appeler encore « humanisme » ? [...] Ou bien la pensée ne doit-elle pas tenter, par une résistance ouverte à l'« humanisme », de risquer une impulsion qui pourrait amener à reconnaître enfin l'*humanitas* de l'*homo humanus* et ce qui la fonde ?⁸

À nouveau vingt ans plus tard, éclatait la querelle de l'anti-humanisme et ce que d'aucuns ont appelé la Pensée 68.⁹ Sans doute sa généalogie n'est-elle rien de simple : un fleuve peut avoir plusieurs sources, mais la source heideggérienne n'est pas la moindre. Peut-être est-il temps aujourd'hui de revenir sur cette vieille querelle pour nous demander ce que devient un mot lorsqu'il (se) décline avec un suffixe en -isme (au double sens de la déclinaison grammaticale et du déclin comme chute).

Commençons par l'anti-humanisme. Le mot est des plus mal choisis, et nous n'aurons pas grand mal à le rejeter. Car s'interroger sur ce que veut dire « être un homme » et pour cela suspendre le mot « humanisme » ne revient pas à faire l'éloge de l'inhumain et de sa barbarie, pas plus que Socrate ne faisait preuve d'impiété lorsqu'il interrogeait les Athéniens sur le sens du divin et du religieux. Qui voudrait, philosophe, « attaquer » l'humanisme et déployer une pensée « contre » l'homme, là où toute l'affaire est d'interroger davantage ce que signifie son humanité, et pour cela remonter à une dimension plus originale où il peut ensuite se tenir. Tout au plus s'agissait-il en 1946 d'abandonner avec le mot humanisme une image bien connue de l'homme qui, justement parce que bien connue, laisse inquestionnée son essence. La Lettre en un sens ne disait qu'une seule chose : que pour interroger l'homme il faut regarder plus loin que lui. Il faut que la pensée soit en quête d'une mesure de l'homme qui ne soit pas l'homme.¹⁰ Heidegger continue : ce qui est essentiel à l'homme, ce n'est pas l'homme mais la proximité de l'être.

⁸ *Ibidem*, p. 345ss., trad. p. 119.

⁹ D'aucuns, à savoir Luc Ferry et Alain Renaut dans *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris 1988, p. 29 note et 60-64.

¹⁰ « Quand Beaufret demande : « comment redonner un sens au mot Humanisme », Heidegger répond : « En donnant à l'homme une autre mesure que lui-même. » Il faut en effet que l'unité de mesure soit différente de ce que l'on mesure. La mesure de l'être humain est un rapport non à l'autre homme mais au tout-autre : à l'être » (F. FÉDIER, *L'humanisme en question. Pour aborder la lecture de la Lettre sur l'humanisme de Martin Heidegger*, Cerf, Paris 2012, p. 21).

Il ressort donc de cette détermination de l'humanité de l'homme comme ek-sistence que ce qui est essentiel, ce n'est pas l'homme, mais l'Être comme dimension de l'extatique de l'ek-sistence.¹¹

Or c'est nécessairement manquer cet essentiel en l'homme que le penser à partir de lui-même. Hadrien France-Lanord commente ainsi :

L'anthropologie est une science éminemment subjective, car c'est la première science dans laquelle l'homme se considère *lui-même à partir de lui-même* comme objet de sa propre étude. (Une anthropologie grecque, en ce sens précis, est proprement impossible, parce que l'homme grec se pense toujours dans sa limite par rapport au divin, et donc jamais à partir de lui seul comme *subjectum* fondamental.)¹²

Là où *Être et temps* se donnait pour tâche de mener à bien une destruction de l'histoire de l'ontologie (SZ § 6) – destruction non pas au sens d'une liquidation, mais bien d'une libération, pour se défaire de formules bien connues et remonter aux sources où elles ont puisé – la Lettre de 1946 entreprend d'ébranler la question traditionnelle de l'homme pour reconnaître désormais ce qui fonde son humanité.¹³ Là où Jean Beaufret invitait à revenir au mot « humanisme » pour lui redonner un sens, Martin Heidegger entend plutôt l'abandonner, comme tout mot en « -isme » où se perd la dignité de ce qui est à penser : « Le désastre que provoquent tous les intitulés de ce genre n'est-il pas encore assez manifeste ? ».¹⁴

Pas plus que l'anti-humanisme ne parle « contre » l'homme en plaidant pour l'inhumain, l'humanisme ne parviendrait à surmonter la difficulté à parler de l'homme – tant du moins qu'il continuerait à le penser à partir de lui-même et ainsi le manquer. Non que la question « Qu'est-ce que l'homme ? » – la question kantienne par exemple – soit vaine,¹⁵ mais parce qu'il convient de l'aborder *autrement*, à partir d'un autre lieu, d'une di-

¹¹ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, cit., 333ss. ; trad. p. 85.

¹² H. FRANCE-LANORD, « Comme le lierre... » *Remarques sur le défaut de méditation de notre temps*, dans *Heidegger à plus forte raison*, collectif, Fayard, Paris 2007, p. 252. Sur ce dernier point voir du même auteur sa notice *Humanisme* du Dictionnaire *Martin Heidegger* publié sous sa direction avec Philippe Arjakovsky et François Fédier, Cerf, 2013, p. 636 a (« À proprement parler en effet, l'homme grec ne pense pas anthropologiquement »).

¹³ Sur l'ébranlement de la question « Qu'est-ce que l'homme ? » avec Kant et sa répétition heideggérienne, voir J.-F. COURTINE, « Onto-théo-anthropo-logique et analytique du Dasein », dans Id., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990, p. 71.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, cit., p. 315 ; trad. p. 35, cité d'après la notice *Humanisme* d'Hadrien France-Lanord, p. 634 a.

¹⁵ Jusque dans la *Lettre sur l'humanisme* le questionnement de Heidegger reste aimanté par la question du propre de l'homme – ce que Derrida a montré dans sa conférence sur « Les fins de l'homme », voir *Marges*, cit., p. 148 et *passim*.

mension plus originaire qui lui donne sens. Ainsi Heidegger, à la fin du *Kantbuch* de 1929 : « Plus originelle que l'homme est la finitude du Dasein en lui ».¹⁶ Mais il n'est pas jusqu'à la manière kantienne de questionner l'être de l'homme qui ne réponde déjà à un décentrement. Qu'on y songe : les trois grandes questions de la Raison avancées dans la *Critique de la raison pure* (Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?) ne sont reconduites à la question « Qu'est-ce que l'homme ? » que dans des écrits mineurs (une lettre à Staüdlin datée du 4 mai 1793 et le cours de Logique).¹⁷ L'œuvre critique ne commence pas par là, qui n'envisage le sujet (humain) que de manière indirecte : la *Critique de la raison pure* pense le sujet à partir de l'objet,¹⁸ la *Critique de la raison pratique* à partir de la loi,¹⁹ et la *Critique de la faculté de juger* pense l'homme à partir de la Nature.²⁰ Qu'on y regarde bien : la révolution copernicienne ne veut pas dire que le sujet soit un centre qu'il faille poser d'emblée. Ce que Blanchot avait bien vu dans le chapitre de *L'Entretien infini* où commentant, prolongeant *Les mots et les choses* de Foucault, il revient sur la mort de Dieu et la mort de l'homme :

Assurément, Kant pose la question : qu'est-ce que l'homme ? Mais la réponse qu'il donne ne se livre pas dans l'« anthropologie » de sa vieillesse, elle s'affirme plutôt dans cette nécessité qui traverse toute son œuvre, à savoir qu'on ne sautrait fonder une connaissance qu'en lui donnant l'homme pour principe, mais à condition de renoncer à jamais répondre, par une connaissance *directe*, à la question : qu'est-ce que l'homme ?²¹

Revenons à la *Lettre* de Heidegger. Comment comprendre ce déplacement de l'homme vers la dimension plus originaire d'où il tient son essence et cette substitution du nom de Dasein à celui d'homme ? Phénoménologiquement – comme une *époque* et ce qu'elle rend possible, autrement dit comme un suspens du nom de l'homme et de la croyance que nous appelons humanisme grâce à quoi l'humanité de l'homme peut être interrogée à nouveaux frais et saisie dans ce qu'elle a d'essentiel. Car il s'agit bien, dans

¹⁶ Voir M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, GA 3, 229 ; trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, Paris 1953, p. 285 – et le commentaire de Jean Beaufret dans *Dialogue avec Heidegger*, Philosophie moderne, Minuit, Paris 1973, t. II, p. 108.

¹⁷ « Mais au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière » (E. KANT, *Logique*, Ak IX, 25 ; trad. L. Guillermit, Vrin, Paris 1979, p. 25).

¹⁸ Ce qu'a montré la thèse de J. BENOIST, *Kant et les limites de la synthèse*, PUF, Paris 1996.

¹⁹ Sur quoi nous pouvons renvoyer à la première partie (kantienne) de notre thèse d'habilitation, *L'Appel de la loi*, Peeters, Louvain 2014.

²⁰ À partir de la Nature dans les signes qu'elle nous adresse (beautés naturelles et êtres organisés) comme dans son soulèvement originaire (le sublime de la Nature) – voir notre thèse sur *Kant et la question de l'affectivité*, Vrin, Paris 1996.

²¹ M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, p. 371ss.

la phénoménologie heideggérienne et post-heideggérienne, de penser le propre de l'homme mais non pas directement, bien plutôt à partir d'une autre dimension qui appelle un autre nom pour l'homme. Le plus court chemin vers le propre de l'homme passe par une altérité. À leur manière Emmanuel Levinas, Henri Maldiney et Emmanuel Housset ne disent rien d'autre. Emmanuel Levinas lorsque la mise en cause de la subjectivité par les sciences humaines et la pensée philosophique invite à penser autrement l'humanisme, à partir de l'autre homme. (« De la critique de l'humanisme résulte peut-être le plus clairement “l'impossibilité” de parler de l'homme en tant qu'individu d'un genre ».²²) Impossibilité dit plus qu'inévidence, mais ce que nous ne pouvons pas dire nous avons justement à le penser, non plus à partir d'un genre commun, mais à partir cette fois de la différence entre Moi et Autrui. Différence poussée jusqu'à l'asymétrie ou la courbure d'espace qui place autrui non pas en face de moi mais au-dessus de moi, et dont un nom chez Levinas est responsabilité.²³) Henri Maldiney lorsqu'il pense l'existant comme celui qui a à vivre l'événement dans la double possibilité de traverser une épreuve et de s'effondrer. (« L'événement nous advient en tant que nous devenons nous-mêmes. Indivises l'épreuve et la transformation ».²⁴) Emmanuel Housset lorsqu'il définit la personne à partir de sa vocation – toute autre tentative étant vouée à l'échec. (« Ainsi, toutes les définitions de la personne en quelque sorte échouent, car le propre de la personne est de ne pas avoir de définition en tant qu'elle est non une chose mais une vocation ».²⁵)

Sans doute est-ce de plusieurs manières que la phénoménologie aura pensé cette altérité (la proximité de l'être, l'altérité d'autrui, l'inouï de l'événement, la vocation de la personne en réponse à un appel) et il n'y a pas lieu de les confondre. Un même geste pourtant commande toutes ces pensées : nommer l'homme à partir d'une autre dimension, plus originale, ou lui donner un autre nom. Qui cette fois encore peut se décliner de plusieurs façons – comme autant de noms inventés pour se substituer à celui devenu inévident, insuffisant ou impossible à définir, d'homme : le soi mandaté (Paul Ricœur), l'adonné (Jean-Luc Marion), l'advenant (Claude Romano) ou le répondant (Jean-Louis Chrétien). Comme autant de tentatives

²² E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, p. 107 n. 5.

²³ « “Moi” et “Autrui” dont je suis responsable, nous sommes précisément *differents* de par cette responsabilité unilatérale. Je supporte toute chose et Autrui, mais autrement qu'à l'image d'une substance en repos sous les accidents » (*ibidem*).

²⁴ H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, Grenoble 1991, p. 323.

²⁵ E. HOUSSET, *La vocation de la personne*, PUF, Paris 2007, p. 496. Voir aussi son chapitre *L'événement de la personnalisation*, dans Id., *L'intérieurité d'exil*, Cerf, Paris 2008, p. 351 : « Il est impossible de l'enfermer dans une définition (sc. la personne) [...] Que je le veuille ou non, je suis l'élu, c'est-à-dire quelqu'un qui est moi et que je ne peux pas produire, qui m'envoie à ce que je ne suis pas encore, et donc qui m'appelle à être sans en supprimer le secret ».

pour penser l'homme, ou le sujet (humain) autrement qu'à partir de lui-même (sa substantialité, son autonomie, sa clôture sur soi). Comme autant de variations autour du même geste qui dépossède le sujet humain de sa puissance instauratrice pour le penser désormais comme un être second.²⁶

Geste qu'on dira initialement heideggérien, tant le second Heidegger, par-delà toutes les reprises critiques qu'il a pu susciter au sein de la famille phénoménologique, aura joué « le rôle d'un modèle magistral » par sa manière de déposséder l'homme de son ancienne puissance. (« Dans cette décentration du sujet – où celui-ci reçoit de l'Être [...] l'essentiel de ses capacités et se voit dépossédé de ses anciennes "facultés" voire de toute initiative – toute l'œuvre du dernier Heidegger a joué incontestablement le rôle d'un modèle magistral ».²⁷) Geste éminemment lévinassien, et souvent repris dans la phénoménologie française plus tardive, qui consiste à déposséder l'ego de sa primauté de première personne au nom d'un retournement de l'autonomie en hétéronomie. (« Dès lors si l'essence de la philosophie consiste à remonter en deçà de toutes les certitudes vers le principe, si elle vit de critique, le visage d'Autrui serait le commencement même de la philosophie. Thèse d'hétéronomie qui rompt avec une tradition très vénérable ».²⁸) Geste théologique ou crypto-théologique dont il faudrait chercher les antécédents du côté de Kierkegaard, Maître Eckhart ou Augustin. (Kierkegaard dont l'œuvre entière tourne autour d'une unique pensée, celle d'exister devant Dieu, Maître Eckhart qui dans un sermon célèbre – Sermon 9, « *Quasi stella matutina* » – pose l'homme comme celui qui se tient auprès du Verbe, littéralement l'ad-verbe, Augustin enfin dont les *Confessions* traduisent moins le récit de soi qu'une adresse à Dieu.)

En 1988 la revue de langue anglaise « Topoi » lançait un numéro spécial autour de la question « Après le sujet qui vient ? ». Question lancée à la philosophie française, et dont la revue « Confrontation » a repris les contributions et la présentation de Jean-Luc Nancy l'année suivante. Le sujet est déjà le nom qui vient après l'homme. En amont de la question ainsi posée il faut sans doute se souvenir de ce que notait Martin Heidegger dans sa Conférence de 1938 sur « L'époque des conceptions du monde » : « Si à présent l'homme devient le premier et le seul *subjectum*, cela signifie alors que l'étant sur lequel désormais tout étant comme tel se fonde quant

²⁶ Pour « être le second venu », comme nous l'écrivions dans les pages de conclusion de notre essai *L'entrée en philosophie. Les premiers mots*, L'Harmattan, Paris 1999, p. 281.

²⁷ M. HAAR, *Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty*, dans M. MERLEAU-PONTY, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie* (suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*), PUF, Paris 1998, p. 126 – voir aussi p. 124 : « l'un des thèmes essentiels de la dernière phase de sa pensée (sc. de Heidegger), à savoir la dépossession de l'homme de ses propriétés ou facultés – transférées à l'être ».

²⁸ E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1974, p. 178.

à sa manière d'être et quant à sa vérité, ce sera l'homme ».²⁹ En aval, il faut imaginer bien des réponses. *Mutatis mutandis* la présentation du dossier par Jean-Luc Nancy pourrait servir pour cette autre question : « Quel nom après celui de l'homme ? »

On avait ainsi à faire à la critique ou à la déconstruction (concepts dont la différence est elle-même tout un programme de cette modernité) de l'intériorité, de la présence-à-soi, de la conscience, de la représentation, de la maîtrise, de la propriété individuelle ou collective d'une essence. Critique ou déconstruction de la fermeté d'une assise (*hypokeimenon, substantia, subjectum*) et de l'assurance d'une autorité ou d'une valeur (individu, peuple, État, histoire, œuvre). La question visait d'abord à traiter ce motif comme un événement survenu dans notre histoire – d'où le « après » –, et non comme une variation capricieuse des modes intellectuelles. Mais du même coup, et cette fois par le « qui vient ? », la question voulait suggérer que ce qui est en jeu n'est pas un simple anéantissement du « sujet ».³⁰

Tirons quelques indications de ce passage. Deux exactement, qui serons les deux moments de notre question « Quel nom, ou quelle impossibilité du nom, après celui de l'homme ? ».

Premier moment, celui de l'effacement. Nous continuons à parler de l'homme, mais nous savons aussi – le savons-nous assez ? – que nous baptisons une inévidence vite devenue une impossibilité (« l'impossibilité de parler de l'homme en tant qu'individu d'un genre » Emmanuel Levinas). Faut-il encore parler de l'humanisme et faut-il encore nommer l'homme – cette question peut sembler étrange à ceux qui ignorent jusqu'où peut aller la puissance de la question qui habite la philosophie – celle qui habitait l'ironie de Socrate, l'entreprise critique de Kant et que répète aujourd'hui en phénoménologie la suspension du monde comme sol de toute croyance. Peut-être le mot « homme » se voit-il chargé de tant d'illusions (la substantialité, l'autonomie et la clôture sur soi) qu'il nous faut renoncer à le perpétuer. Nous savons si peu ce que veut dire : être un homme, qu'il nous faut peut-être aujourd'hui penser autrement qu'avec ce nom. À sa pointe, la *Lettre sur l'humanisme* se risque à parler du sans-nom : « Mais si l'homme doit un jour parvenir à la proximité de l'Être, il lui faut d'abord apprendre à exister dans ce qui n'a pas de nom ».³¹

Phrase étonnante, qui n'a sans doute pas fini de résonner, et où le peu de mots – ce peu qui peut aller jusqu'au sans-nom – nous donne beaucoup à penser. Phrase qui résonne chez Heidegger lui-même au-delà de la simple

²⁹ M. HEIDEGGER, *L'époque des conceptions du monde*, dans Id., *Chemins qui ne mènent nulle part*, GA 5, 88 ; trad. W. Brokmeier, Gallimard, Paris 1962, p. 115.

³⁰ J.-L. NANCY, *Présentation*, « Cahiers Confrontation », 20, 1989, p. 7.

³¹ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, cit., p. 312 ; trad. p. 43.

Lettre sur l'humanisme parce qu'elle indique comment la pensée peut s'engager autrement – autrement que la tradition métaphysique, c'est-à-dire plus méditativement – au-devant de l'Être, ou de Dieu, ou de l'homme : pour ne pas nommer l'Être à la hâte, et répéter ainsi sa confusion avec l'étant (fidèle en cela à la maxime de retenue énoncée par Héraclite au fragment 47 : Ne parlons pas à la hâte des choses essentielles, « Ne faisons pas de vagues conjectures sur les plus grandes choses »),³² ou comme le traduit Heidegger dans son séminaire avec Fink de 1967 : « Que nous ne foncions pas dans l'azur, c'est-à-dire ne mettions pas sans les penser, tout le paquet de nos paroles sur les choses les plus hautes ») ;³³ parce que le nom de Dieu est parfois préservé dans le silence et la pudeur du sans-nom (ce que Heidegger avancera dix ans plus tard dans la célèbre Conférence sur « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique » : « Quiconque a de la théologie, qu'elle soit chrétienne ou philosophique, une connaissance directe puisée là où elle est pleinement développée, préfère aujourd'hui se taire, dès qu'il aborde le domaine de la pensée concernant Dieu ») ;³⁴ et parce que de l'homme il peut être davantage *question* là où le nom fait défaut (que veut dire pour l'homme exister dans le sans-nom nous ne le savons pas, ou pas encore, mais nous pressentons que se joue là pour Heidegger notre plus haute possibilité).³⁵

Second moment, celui du *possible* retour au nom. À aucun moment en effet il n'aura été question d'oublier qu'il s'agit de nous, et que ce « nous » veut dire : « nous qui sommes des hommes ». Ainsi la question « Après le sujet qui vient ? » ne peut en aucun cas signifier un pur et simple anéantissement du sujet. Aussi les réflexions sur l'humanisme qui ont conduit à parler de la « mort de l'homme » ne signifient absolument et évidemment pas – même si cette évidence demande à être rappelée – que l'homme doive être supprimé. Quelques lignes de Maurice Blanchot dans le même chapitre sur l'humanisme et l'athéisme vaudront pour une mise au point sur laquelle il n'y a pas lieu de revenir :

³² Traduction R. Munier (*Les fragments d'Héraclite*, Fata Morgana, Montpellier 1991).

³³ M. HEIDEGGER – E. FINK, *Héraclite*, GA 15, 29 ; trad. J. Launay et P. Lévy, Gallimard, Paris 1973, p. 24.

³⁴ M. HEIDEGGER, *Identité et différence*, GA 11, 63 ; trad. A. Préau, dans M. HEIDEGGER, *Questions I*, Gallimard, Paris 1968, p. 289. Songeons aussi au petit écrit de 1974 *Le défaut des noms sacrés* (GA 13, 231-235 ; trad. R. Munier et Ph. Lacoue-Labarthe dans « Contre toute attente », 2-3, 1981; autre trad. de D. Saatdjian sous le titre *Le manque des noms salutaires*, dans *La réalité à répétition*, Lettrage, Paris 2006).

³⁵ Sur ce motif du sans-nom, voir l'article de M. Haar : *L'irréductible au langage : le sans-nom*, dans « Epokhè. L'irréductible », 3, 1993, et notamment pour la *Lettre sur l'humanisme* p. 54 et 64ss.

L'homme est absent des sciences humaines. Cela ne veut pas dire qu'il soit élu-dé ou supprimé. C'est au contraire pour lui la seule manière d'y être présent d'une manière qui ne fasse de ce qui l'affirme ni un objet – une réalité naturelle quelconque –, ni une subjectivité ou encore une pure exigence morale ou idéologique : d'une manière donc qui ne soit ni empirique ni anthropomorphique ni anthropologique.³⁶

L'insistance avec laquelle Heidegger a voulu séparer en 1927 analytique du Dasein et anthropologie ne doit pas cacher que le Dasein et l'homme sont le même étant – comme l'étoile du matin et l'étoile du soir sont la même planète (Vénus), mais qui voudrait confondre le matin et le soir ? Il faut revenir à la première notation de Heidegger à propos du Dasein : « cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes » (SZ § 2), et comprendre que de l'homme il est encore question quand bien même un autre nom serait venu après lui pour signifier mieux que lui ce que veut dire exister. Il faut comprendre que là même où Heidegger substitue le mot Dasein au mot homme, il ne peut renoncer au « nous », qui signifie nécessairement « nous les hommes ». Cela peut vouloir dire – et Derrida le dit dans sa Conférence de 1968 sur « Les fins de l'homme » – que la pensée heideggérienne n'a pas coupé toutes les amarres avec la détermination métaphysique de l'homme,³⁷ mais cela veut dire surtout que *Être et temps* échappe à l'hybris d'une pensée spéculative coupée de toute attestation phénoménologique parce que de toute expérience qui soit nôtre.

Comment tenir à la fois ces deux moments – l'effacement du nom de l'homme et son retour – sans que l'un des deux triomphe définitivement de l'autre : sans que l'effacement rende impossible le retour au nom d'homme (impossible, ou bien définitivement marqué au sceau de la naïveté d'une restauration pure et simple), ou sans que le retour du nom efface l'effacement lui-même (comme si rien n'avait eu lieu de ce premier moment) ? Quel langage, ou quelle écriture nous permettra à la fois de dire et de dédire le nom de l'homme ? Moins qu'un nom peut-être, la plus petite œuvre du langage quand celui-ci cesse de faire œuvre – Blanchot dans le chapitre déjà plusieurs fois cité de *L'Entretien infini* dit : « le cri »³⁸ (traduisons : ce qui

³⁶ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, cit., p. 373ss.

³⁷ « Une fois que l'on a renoncé à poser le nous dans la dimension métaphysique du "nous-les-hommes", une fois qu'on a renoncé à charger le nous-hommes des déterminations métaphysiques du propre de l'homme (*zōon logon ekon*, etc.), il reste [...] » que la question de Heidegger demeure aimantée par la question de l'homme et du propre de l'homme (J. DERRIDA, *Les fins de l'homme*, cit., p. 148) et (ajoutons-nous) qu'elle ne peut justement pas renoncer à penser un « nous ». Comme l'écrit cette fois Jean Greisch : « en aucun cas elle ne saurait signifier que nous soyons débarrassés de la question : "Qui sommes-nous?" » (J. GREISCH, *Qui sommes-nous ? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Peeters, Louvain 2009, p. 69).

³⁸ « Qu'est-ce donc que "l'humanisme" ? Par quoi le définir sans l'engager dans le *logos* d'une définition ? Par ce qui l'éloignera le plus d'un langage : le cri (c'est-à-dire le mur-

de l'homme résiste à la destruction de l'homme).³⁹ Ou alors, il faut bien plus qu'un mot et une définition : le déploiement d'une question infinie – une question avec laquelle nous n'en aurons jamais fini à propos de celui que nous sommes.

Comment tenir ensemble les deux moments de l'effacement et du retour du nom ? Pour répondre à cette difficulté introduisons un troisième moment, et pour cela revenons aux trois traits caractéristiques du Dasein relevés au début de cet exposé : Dasein ne veut pas dire homme (SZ § 10) ; le Dasein est ce que nous sommes, sous-entendu nous qui sommes des hommes (SZ § 2) ; le Dasein est avant tout le nom d'une question, celle que nous sommes à nous-mêmes (SZ § 4). Aussi à la question : « Qu'est-ce que l'homme ? » qui appelle une définition, se substitue une interrogation proprement infinie : « Qui est le Dasein ? », ou encore « Qui sommes-nous ? ».⁴⁰ Et pour y répondre, ne le pouvant pas, nous n'aurons pas de trop du cours entier de notre vie. Il y a là une question qu'il faut laisser le plus longtemps possible en suspens, et ne pas refermer trop tôt sur le prétendu savoir d'une réponse. À la lettre, il n'y a pas de savoir de l'homme, mais le long récit de celui que nous sommes. Car ce que nous sommes ne se dit pas dans le savoir d'un genre dont nous serions un exemple particulier, mais dans l'histoire, forcément singulière, d'une vie. Et récit d'autant plus juste qu'il saura maintenir l'équivoque entre l'effacement du nom et l'avènement de soi.

Ce pourrait être l'affaire de la littérature. C'est la sienne assurément : d'un même trait écrire et retenir, tout montrer de cette vie qui est la nôtre et en même temps la maintenir dans sa dimension d'énigme. Ce serait folie que de vouloir enfermer tout l'espace de la littérature dans quelques formules qui auraient force de loi. Donnons plutôt *une* indication, *un* exemple, parce qu'*un* récit entre bien d'autres, mais qui suffira pour ouvrir un chantier confié à d'autres (d'autres jours, d'autres travaux, d'autres hommes).

« C'est de l'homme que j'ai à parler » pouvait déclarer tout de go Rousseau au début du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, d'une

mure), cri du besoin ou cri de la protestation, cri sans mot sans silence, cri ignoble ou, à la rigueur, le cri écrit, les graffitis des murailles » (M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, cit., p. 392). Mais pour dire ce cri, voici qu'il emprunte les mots d'un poète, ceux d'Antonin Artaud dans une lettre à André Breton du 23 avril 1947 (cité p. 393).

³⁹ Si l'on se souvient de cette formule, inspirée par le livre de Robert Antelme, *L'Espèce humaine* : « L'homme est l'indestructible qui peut être détruit » (Id., *L'Espèce humaine*, Gallimard, Paris 1957, p. 192).

⁴⁰ Voir J.-F. COURTINE, *La Cause de la phénoménologie*, PUF, Paris 2007, p. 258 : « [...] l'être-là, à savoir cet étant qui est lui-même déterminé par son ouverture à la compréhension de l'être, et plus encore par son ouverture à la question de l'être. L'être-là, comme le souligne très justement Derrida, est ce que "nous" sommes dès lors que nous ne savons de nous que cela : nous avons "le pouvoir ou plutôt la possibilité de questionner, nous avons l'expérience du questionnement". La question directrice peut alors s'énoncer comme question du "qui ?". Qui suis-je, qui sommes-nous ? »

manière devenue pour nous impossible. « C'est de moi que j'ai à parler », prononce le personnage sans-nom de Beckett, sans autre nom que l'innommable. Ou plutôt, pour reprendre les termes exacts de son monologue :

C'est de moi maintenant que je dois parler, fût-ce avec leur langage, ce sera un commencement, un pas vers le silence, vers la fin de la folie, celle d'avoir à parler et de ne le pouvoir...⁴¹

Les près de deux cents pages de monologue de *L'Innommable* ne sortiront pas du cadre tracé par ces quelques lignes. « Il faut parler », et « Je ne le peux pas » – tout a lieu entre cette injonction et cet impossible. Tout s'y joue de cette humanité qui est la nôtre : ce battement d'une existence, entre la naissance d'une voix et l'échouage d'une vie. Tout se répète et s'aggrave des difficultés que nous venons de soulever : comment tenir ensemble l'acheminement vers le nom et son effacement ? (Tout s'aggrave parce qu'il n'est plus question de l'homme en général, mais de cet homme, celui qui parle, celui que je suis aussi.) L'équivoque du récit tient dans la présence simultanée de ces deux moments. Mais équivoque dont il faudra se demander si elle relève du récit en tant que récit, ou plus en amont de cette manière d'exister qui est la nôtre, entre le sans-nom et le nom, dans le battement d'un *peut-être*.

« Où maintenant ? Quand maintenant ? Qui maintenant ? »⁴² Ces questions – mais questions laissées sans réponse, dans l'inquiétude de l'absence de réponse – n'ouvrent pas seulement le récit de Beckett, elles le commandent de part en part. À la question : « Qui parle ? », il est facile de répondre : un « Je » - le long monologue de *L'Innommable* aura tôt fait de faire trembler cette évidence. Une voix impersonnelle se fait entendre, impersonnelle et incessante, et qui n'est la voix de personne, ou bien de celui qui a perdu le pouvoir de dire « Je », sinon par effraction, sans en avoir le droit. « Qui parle ? » - à cette question Samuel Beckett aura répondu dans un texte des années 50, souvent très proche du monologue de *L'Innommable*: « Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle ».⁴³ Phrase que Michel Foucault cite à (au moins) trois reprises, dans une Conférence intitulée « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (1969) et dans un entretien accordé à la revue « Esprit » en mai 1968, pour introduire le thème, non de la mort de l'homme, mais celui de la mort de l'auteur, qui en est le prologue :

Le thème dont je voudrais partir, j'en emprunte la formulation à Beckett : « Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle. » Dans cette indif-

⁴¹ S. BECKETT, *L'Innommable*, Minuit, Paris 1953, p. 62.

⁴² *Ibidem*, p. 7.

⁴³ S. BECKETT, *Textes pour rien*, Minuit, Paris 1958, p. 129.

férence, je crois qu'il faut reconnaître un des principes éthiques fondamentaux de l'écriture contemporaine.⁴⁴

Tout au long du monologue de *L'Innommable*, il faut reconnaître surtout la menace toujours là du neutre, l'impersonnel, l'indifférence. Une menace que Blanchot a su décrire dans son commentaire du récit de Beckett :

Mais l'*Innommable* est précisément expérience vécue sous la menace de l'impersonnel, approche d'une parole neutre qui se parle seule, qui traverse celui qui l'écoute, est sans intimité, exclut toute intimité, et qu'on ne peut faire taire, car c'est l'incessant, l'interminable.⁴⁵

Et pourtant quelqu'un tente de naître à même une parole qui soit la sienne. Quelqu'un échoue à dire comme il le voudrait, mais parle encore. Quelqu'un fait entendre le rêve d'être soi à défaut de se faire tout à fait entendre soi. Comment dire qu'il se tait complètement, celui qui monologue pendant près de deux cents pages ? Comment cette quête de soi pourrait-elle demeurer complètement à distance du soi avec qui elle fait corps ? Comme peut l'écrire Jean-Louis Chrétien, dans une étude hélas aujourd'hui à peine entr'ouverte : « *L'Innommable* est le récit dont l'objet est la quête des conditions de possibilité d'un récit en première personne »,⁴⁶ à quoi nous pourrions ajouter que la possibilité d'exister (ou sa *question*) est déjà toute l'affaire de l'existence.

Que ce long monologue de *L'Innommable* échoue à faire entendre la voix de quelqu'un, qu'il retourne à l'anonyme, l'impersonnel, le neutre, n'ôte rien au fait qu'une voix, même étouffée, a tenté de s'élever. Ici tenter de vivre est commencer de vivre, exister dans le tremblement d'une question commencer d'exister. Voilà ce qui est en litige : non pas le *fait* d'être un homme, mais la *tâche* de le devenir. Kierkegaard ne disait rien d'autre. Peut-être le personnage de *L'Innommable* ne peut-il rien de plus que les dernières lignes de son monologue :

⁴⁴ M. FOUCAULT, *Qu'est-ce qu'un auteur ?* (1969) repris dans Id., *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994 t. I, p. 792 – voir aussi la fin de la conférence : « Et derrière toutes ces questions, on n'entendait guère que le bruit d'une indifférence : "Qu'importe qui parle" » (*ibidem*, p. 812), et dans l'entretien avec « Esprit » : « en chaque phrase règne la loi sans nom, la blanche indifférence : "Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit : qu'importe qui parle" » (« Réponse à une question », *ibidem*, p. 695).

⁴⁵ M. BLANCHOT, *Le Livre à venir* (1959), Gallimard, coll. Folio-essais, Paris 1986, p. 290.

⁴⁶ J.-L. CHRÉTIEN, *Conscience et roman I. La conscience au grand jour*, Minuit, Paris 2009, p. 262. Sur la question, précisément laissée en suspens, du monologue, voir tout le chapitre VII du livre de Chrétien : « Le monologue en souffrance de Samuel Beckett (sur *L'Innommable*) ».

[...] ça va être moi, ça va être le silence, là où je suis, je ne sais pas, je ne le saurais jamais, dans le silence on ne sait pas, il faut continuer, je ne peux pas continuer, je vais continuer.⁴⁷

mais dans ce jeu du pouvoir et de l'impouvoir, dans cette injonction d'exister qui se heurte à un impossible, dans cette affirmation d'une maxime (il faut parler) et cette reconnaissance d'une loi (je ne le peux pas), il y a dissymétrie : une parole continue. À celui qui est à lui-même une question – qui suis-je à moi-même, ou qui parle ? – celle-ci ne sera pas ôtée. Bien des définitions de l'homme peuvent tomber, bien des discours anthropologiques être détruits – il reste cette question, celle que fait entendre le récit de Beckett, cette question *que nous sommes*.

Dans l'équivoque de quelques entreprises littéraires est contenue aussi l'énigme que nous sommes à nous-mêmes.

⁴⁷ S. BECKETT, *L'Innommable*, cit., p. 213.

STEFANO BIANCU*

Competing Paradigms

A Century of Humanism and homo symbolicus

I would like to start from a historiographical hypothesis, and then enunciate a theoretical thesis. The historiographical hypothesis starts from an observation: the variegated and impressive return of the category of humanism to the intellectual scene in the twentieth century has had a fate that paralleled the emergence of the category of the symbol in many fields of knowledge. The hypothesis I would like to present is that these two developments may not be independent at all; common reasons and concerns could underlie both: reasons and concerns that move in the direction of the search for a new epistemological and anthropological paradigm. According to this hypothesis, the vast and manifold experience of the symbolic – epitomized in the category of the symbol – has been one of the *anomalies* that have thrown into crisis an established and traditional epistemological and anthropological *paradigm*, thus triggering a *revolutionary process*.

In using terms such as «anomaly», «paradigm» and «revolution», I am naturally referring to Thomas Kuhn and his famous 1962 work *The Structure of Scientific Revolutions*.¹ As is well known, Kuhn regards «paradigms» as «models from which spring particular coherent traditions of scientific research». In particular, «one of the things a scientific community acquires with a paradigm is a criterion for choosing problems that, while the paradigm is taken for granted, can be assumed to have solutions».²

The research that is carried out within a paradigm, termed «normal science», is therefore presented as «an attempt to force nature into the preformed and relatively inflexible box that the paradigm supplies». This research does not seek to make unexpected discoveries, but rather to com-

* Associate Professor of Moral Philosophy, University of Rome-Lumsa.

¹ See T. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago 1968 [1962].

² *Ibidem*, p. 37.

plete a «jigsaw puzzle: all the pieces must be used [...] and they must be interlocked without forcing until no holes remain».³

However, when pieces – meaning facts and problems – appear that cannot be placed in the puzzle of the paradigm, we begin to become aware of «anomalies», which added to each other, will eventually lead to a crisis in the paradigm itself and the birth of a new paradigm, within which what turned out to be anomalous in the old paradigm could be considered a normal scientific phenomenon. The transition from one paradigm to another is the phase that Kuhn calls «extraordinary science». At this stage, a new scientific theory presents itself as «a direct response to crisis».⁴ «With the emergence of a new candidate for paradigm and with the subsequent battle over its acceptance»,⁵ therefore a true «scientific revolution» develops, replacing the old paradigm with the new one.

As is well known, according to Kuhn, the scientists' acceptance of the new paradigm does not take place for strictly logical-rational reasons: rather, «the transfer of allegiance» from one paradigm to another represents «a conversion experience»: a conversion that takes place «not despite the fact that scientists are human but because they are».⁶

According to the hypothesis I would like to advance, the symbolic experience is one of the anomalies that led to the crisis in a classical and traditional epistemological and anthropological paradigm, triggering a revolutionary process towards a new paradigm. It is a process that has been underway for a century, and that has not yet led to the establishment of a shared alternative paradigm. For a hundred years now, in the epistemological and anthropological field, we have been experiencing a long revolutionary phase of extraordinary science: an old paradigm is finished, given that some anomalies that can no longer be reconciled within it have thrown it into crisis. However, a new shared paradigm is slow to emerge and needs to be thought out: the conflict of humanisms that has characterised the last hundred years is perhaps one of the most apparent symptoms of this long revolutionary phase of knowledge.

Therefore, this is an outline of the historiographical hypothesis so far. The general thesis says that the symbol, which – according to my hypothesis – represented one of the «anomalies» that threw a classic epistemological and anthropological paradigm into crisis, can also act as a generative category of a new and more satisfying paradigm.

³ *Ibidem*, p. 38.

⁴ *Ibidem*, p. 75.

⁵ *Ibidem*, p. 84.

⁶ *Ibidem*, pp. 150-151.

1. The historiographical hypothesis

The historiographical hypothesis that I would like to endorse then says that the parallel between the return of the category of humanism in the twentieth century and the contemporary emergence of the category of symbol in many fields of knowledge is not a mere coincidence. They are not – in other words – two parallel and independent trajectories, but the result of common concern, i.e. the search for a new paradigm for understanding the human and for the foundation not only of knowledge but of civilization.

The World War of 1914-1918 (perhaps one should say 1914-1945) brought with it a spiritual loss and a crisis of civilization, together with dissatisfaction with an anthropological paradigm that had in the meantime become traditional. I refer to the dualist paradigm with a Cartesian matrix. That paradigm had enormous merits in the legitimization of modern scientific discourse and its technical potentials, founding a dualism between a *pure* dominating subject (hypothesized as a mere *res cogitans*) and a *pure* object that can be dominated knowingly and practically (hypothesized as mere *res extensa*). This paradigm was born in the context of a reflection of an epistemological type, that is the foundation of a scientific method, but it had lost its methodological characterization to acquire an ontological one. It had become the reference model for thinking about the human and, consequently, the foundation of a civilization that recognized one of its constitutive values in the very scientific and technical domination of reality.

1.1. An inadequate paradigm

This paradigm finds the essential of the human in an interiority (the sphere of the *res cogitans*) devoid of debts towards exteriority and an exteriority (the sphere of *res extensa*) available to such an interiority, omnipotent knower and dominator. Exteriority, therefore, as mere uninfluential extension: a *res extensa* mute, inert, available. The result is a figure of a human subject substantially alone and desperate, who is responsible for giving meaning to a reality that lacks a meaning of its own and therefore does not speak to him and does not question him in any way. A human subject therefore understood as an interiority *immediately* complete in itself: free of debts towards any external *mediation* (of the body, culture, language, of the relationship with the other by itself...) and finally dominant.

Now, the catastrophe of war must have appeared to the European conscience precisely as a result – both undesired and inevitable – of that power of cognitive and technical domination accorded to the subject and entrusted to it. Therefore, as the sign that the anthropological paradigm must have overlooked something essential in its understanding of the human,

given its inhuman, or even anti-human outcome. Not even the fact that this paradigm had important merits in the emergence of the modern figure of the «subject of law» diluted its insufficiency: the abstraction that underlies this figure – by virtue of which anyone is, *immediately* and from the first instant, formally recognized as the holder of rights – in fact also requires a material infilling: that is, some *mediations*. The subject, *formally* entitled to rights, must also become *materially* the holder of those rights: the (formal) legal-political level in fact necessitates (material) assumptions that it cannot guarantee by itself.⁷ The juridical-political level performs an abstraction from the concrete personal and collective history of the subject, according to formal equality of principle to everyone, but among the presuppositions for that level to be attained are precisely the belonging to a personal and collective history within which the subject can *actually* become a subject. (Incidentally: belonging to a personal and collective history is a symbolic type of belonging.)

It is not therefore by chance that – in the aftermath of the war, or at least between the two world wars – dissatisfaction emerged on various fronts for an anthropological paradigm that evidently must have overlooked something essential: the historical fruits of that paradigm were the proof of it.

Many authors, and as many texts, could be called on as witnesses to this dissatisfaction, but I will limit myself – for the overall economy of my paper – to two of them, which I consider particularly significant: Edmund Husserl's *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936) and Romano Guardini's *Der Gegensatz: Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* (1925). These are two works in which the cognitive issue and the anthropological issue significantly intersect and illuminate each other. As we have seen, at the start of the modern era it was indeed a cognitive concern – namely the search for the legitimacy of modern scientific knowledge – that had very heavy repercussions in anthropological terms, when the methodological dualism of Descartes became an ontological and anthropological paradigm. And the authentic mind-set of a civilization.

1.2. *In the (not naive) search for a lost naivety*

In *Krisis*,⁸ Husserl observed that «we must note something of the highest importance that occurred as early as Galileo: the surreptitious substitution

⁷ See E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* [1967], in Id., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, pp. 92-114.

⁸ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Husserliana, VI), Nijhoff, Den Haag 1954 [1936]; English transl. by D. Carr, *The Crisis of European Sciences and Transcendental*

of the mathematically substracted world of idealities for the only real world, the one that is actually given through perception, that is ever experienced and experienceable – our every-day life-world (*unsere alltägliche Lebenswelt*)». «This substitution» he added, «was promptly passed on to his successors, the physicists of all the succeeding centuries».⁹

According to Husserl, an overlap therefore occurred, in the name of which an abstraction replaced an immediate and naive experience of reality. More precisely: the methodological abstraction of some elements of perceived reality – and especially the quantifiable elements – lost awareness of its partiality, claiming to exhaust in itself the truth of reality and judging the experience of that reality as attested by perception to be illusory. The capacity for cognitive and technical domination that abstraction brought with it acted as proof of its truthfulness: it works, so it is not only true, but it exhausts the truth of reality.¹⁰

It is interesting to observe that Husserl does not hesitate to write that Galileo, «the discoverer – or, in order to do justice to his precursors, the consummating discoverer – of physics, or physical nature, is at once *a discovering and a concealing genius* (*zugleich entdeckender und verdeckender Genius*)».¹¹ Moreover: in this contemporary action of discovery and concealment, according to Husserl, lies «the origin of the modern spirit» (*den Ursprung des neuzeitlichen Geistes*)».¹² A methodological abstraction thus became a cognitive and anthropological paradigm: not a simple expedient aimed at methodologically isolating the effectively measurable elements (and therefore considered within a specific scientific paradigm), but the only possible truth of reality attested by perception.

In what does the essential of this paradigm consist? Husserl describes it as follows: «In his view of the world from the perspective of geometry, the perspective of what appears to the senses and is mathematizable, Galileo *abstracts* from the subjects as persons leading a personal life (*als Personen eines personellen Lebens*); he abstracts from all that is in any way spiritual (*von allem in jedem Sinne Geistigen*), from all cultural properties which are attached to things in human praxis (*von allen in der menschlichen Praxis den Dingen zuwachsenden Kultureigenschaften*). The result of this abstraction is the things purely as bodies; but these are taken as concrete real objects, the totality of

Phenomenology: an Introduction to Phenomenological Philosophy, Northwestern University Press, Evanston (IL) 1970.

⁹ *Ibidem*, pp. 48-49 (§9, h); English transl., pp. 48-49.

¹⁰ To this superimposition between the perceived world and the world of science MAURICE MERLEAU-PONTY returned a few years later (in 1948) in some radio conversations published under the title *Causeries 1948*, edited by S. Ménasé, Seuil, Paris 2002. See in particular the first conversation: *Le monde perçu et le monde de la science*.

¹¹ *Ibidem*, p. 58 (§9, l); English transl., p. 57.

¹² *Ibidem*.

which makes up a world which becomes the subject matter of research. One can truly say that the idea of nature as a really self-enclosed world of bodies first emerges with Galileo [...] Clearly the way is thus prepared for dualism, which appears immediately afterward in Descartes».¹³

The methodical abstraction thus becomes an anthropological paradigm that not only isolates (methodologically) some aspects of the object, but also (arbitrarily) eliminates personal life from the subject, or the spiritual and cultural component, thus paving the way for Cartesian dualism. This spiritual and cultural component constitutes the naive (unreflected) part of the radical question that the subject addresses to reality in relating to it and so contributes to producing experience: the latter is precisely the answer that reality gives back to the question, at the same time radical and unreflected, which the subject addresses to it. The removal of the spiritual and cultural component means that the knowledge of pure bodily things – reduced to mere neutral and inert «objects» – is now considered capable of exhausting the truth of reality.

(A second parenthetical comment: the spiritual and cultural components that, according to Husserl, were removed and misunderstood constitute the sphere of that unreflected naivety of life that is symbolically expressed, that is the essential to the *homo symbolicus*: the human being as a rational *and* symbolic animal).

What happened, observes Husserl, is that we replaced a first unreflected naivety – the elementary one of life – with a new reflective naivety, which believes that the truth of science can exhaust the truth of perception. What is therefore necessary, he writes, is «the proper return to the naïveté of life (*Naivität des Lebens*) – but in a reflection which rises above this naïveté»: this «is the only possible way to overcome the philosophical naïveté (*philosophische Naivität*) which lies in the [supposedly] «scientific» character (*in der «Wissenschaftlichkeit»*) of traditional objectivistic philosophy».¹⁴

According to the father of transcendental phenomenology, it is therefore necessary to recover a first naivety (elementary and immediate), which a second naivety (rational and mediated) has concealed. However, that first naivety cannot now be recovered in a naive and immediate way, but only through a rational and critical mediation: only a non-naive critical mediation can give us back a naive immediacy that has been lost.

Now, precisely the need to regain, not naively but critically, a lost naivety was, from 1925 on, at the centre of the concerns of Romano Guardini, who wrote: «I believe I see how scientific thought (*das wissenschaftliche Denken*) and its instrument, the concept (*der Begriff*), have separated themselves from life and the creation of forms (*von Leben und Gestaltung*) and for

¹³ *Ibidem*, pp. 60-61 (§10); English transl., p. 60.

¹⁴ *Ibidem*, p. 60 (§9, l); English transl., p. 59.

this very reason they have assumed a special configuration.[...] It is clear that in antiquity and in the Middle Ages scientific thought was more definitely inserted in the living whole (*in das lebendige Ganze*) of the knowing man. In this way the concept, without losing its character of apprehension of the universal abstract (*Erfassung des Abstrakt-Allgemeinem*), evidently also has a profound proximity to life (*eine tiefe Lebensnähe*). [...] But the change must have been made here. As in all the fields of human life, here too the planes of spiritual values (*die geistige Geltungsbereiche*) and the related fundamental acts (*Grundakte*) have mutually separated from each other, being fused with their essence, and then they have taken to the extreme their autonomous foundation (*Eigenbegründung*). Thus arose the specific modern ‘conceptual concept’ (*begriffliche Begriff*), which has its criterion of perfection in the mathematical formula. It is distinguished from the previous ‘living concept’ (*lebendigen Begriff*). And then Guardini added: «It is true that this unity was pre-critical (*vorkritische*) and that it became quite often acritical (*unkritische[n]*). Many phenomena of the political, economic, religious life of those times, which for us are strange, are explained by this consciousness of unity. The separation (*Scheidung*) had to occur. However, the separation led to disintegration (*Auflösung*): the modern autonomy of the spheres of the spirit (*der neuzeitliche Autonomismus der Gesistesbereiche*). Our task now is to strive for a new, but critically guaranteed unity (*kritisch bewährte[n] Einheit*)».¹⁵

The modern ideal of autonomy and separation – of a finally dualist form – legitimized a cognitive and practical domination of the subject over the object, but at the price of losing the possibility of cognitively grasping the profound unity of the human subject as «concrete-living» (*das Konkret-Lebendige*), by which the world of life and the world of the concept are distinct, but not separate. In other words, the modern paradigm showed itself to be highly effective in knowingly dominating the object by abstracting from the concrete conditions of existence both of the object and the subject: objectifying both the one and the other. But it proved incapable of grasping that «concrete-living [that] presents itself as a unity (*als Einheit gegeben*)».¹⁶ This is a unity that, according to Guardini, is not, in the strict sense, either static or objectifiable, but dynamic and opposite: governed by an unsurpassed «polar opposition» (*Gegensatz*), which is expressed in different forms. This opposition is the mode of being of human life as a corporeal-spiritual unity: a unity governed by opposing polarities in tension, a non-mechanical but living unity. According to Guardini, this is an opposition which, although not strictly speaking something «contradictory

¹⁵ R. GUARDINI, *Der Gegensatz: Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Matthias-Grünwald-Verlag; Verlag Ferdinand Schöningh, Mainz-Paderborn 1998 [1925], pp. 21-22.

¹⁶ *Ibidem*, p. 82.

(*widersprechend*)», nevertheless constitutes something «logically impracticable (*nicht vollziehbar*)».¹⁷ It breaks a *certain* logic and follows its own and different one.

(A third parenthetical note: the logic of the polar opposition that – according to Guardini – supports «concrete-living» is the logic of the symbol. It is a logic that, in a certain way, violates – or at least relativizes – what philosophy considers the first principles of reason, namely the principle of identity, of non-contradiction and of the excluded middle. This is the logic – particularly evident in primitive thought – by which things participate in each other. It is the logic not of «et-*et*» or of «aut-*aut*», but of «in».¹⁸ Differences co-appertain to each other, different polarities cohabit in tension, without excluding each other. If, according to the principle of identity, «A» cannot be «non-A», this is instead possible in a logic of a symbolic kind).

According to Guardini, in order to grasp the unity of «concrete-living», which is an oppositional and non-static unity, it is therefore necessary to renounce the «logically practicable», namely the claim that there is an agreement of principle between a certain human logic and the logic that supports the concrete reality of life. It is not a matter of falling into the contradiction of the irrational, but of renouncing the imposition of a logic extraneous to reality.

To fully understand the scope of Guardini's point, some of Maurice Merleau-Ponty's observations from 1948 are valuable. According to the French philosopher, a tradition of thought – which he calls «classical thought» and which goes back at least to Descartes – postulated an agreement of principle between the logic proper to an alleged «homme accompli» and the logic that governs reality. According to this «classical» vision, compared to the logic peculiar to this «accomplished man», the logic that is proper to the primitive, the mad and the animal – namely a logic of a symbolic kind – is very far from the truth. The problem, notes Merleau-Ponty, is that the logic of the primitive, the mad and the animal is much closer to the truth attested by perception than the logic of the (alleged) accomplished man.¹⁹

So here we come to the point: an epistemological and anthropological paradigm, inaugurated by the genius of Descartes, which became a shared paradigm (and the foundation of a civilization), regarded the symbolic logic that governs a first and elementary naivety of life as scientifically irrelevant, confining it to stages and figures of development inferior to a presumed «accomplished man»: the stages and figures of the primitive (not yet civilized), of the animal (not yet human), of the madman (extraneous to

¹⁷ *Ibidem*, p. 83.

¹⁸ See G. VAN DER LEEUW, *De primitieve mensch en de religie*, J.B. Wolters' Uitgevers-Maatschappij, Gröningen 1937.

¹⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Causeries 1948*, cit., p. 36.

rationality). The purpose of the accomplished man is therefore to distance himself from this symbolic logic, which does not pertain to him in any way. The problem is that the very logic – evident in these alternative figures and somehow considered «lacking» in the human – is the logic that governs the naive and immediate world of perception: it is the symbolic logic that governs human experience.

Tzvetan Todorov wrote, perhaps provocatively but effectively: «It is as if a vigilant censor has authorized us to speak of the symbolic only if we were to use borrowed words such as ‘insanity’, ‘childhood’, ‘savages’, ‘prehistory’: as it is difficult to ignore the symbol altogether, we declare that we – normal adult males of the contemporary West – are exempt from the weaknesses linked to symbolic thought, and that the latter exists only among the others: animals, children, women, the insane, poets (those harmless lunatics), savages, our ancestors – who, in turn, know no form of thought but this».²⁰

Concerning an epistemological and anthropological paradigm that has become traditional, the heir (illegitimate) of a (legitimate) methodological option, symbolic thought would, therefore, constitute an incompatible and unmanageable anomaly, which has to be traced back to alternative and deficient figures of the human. Traditionally, the logic of the symbol, therefore, represented an anomaly with respect to the logic of an alleged «accomplished man»: a healthy, adult, civilized (possibly male) individual, supposedly immune from the «weaknesses» of symbolic thought.²¹

According to our historiographical hypothesis, it is an anomaly that – thanks to the catastrophe of the war – has had the strength to corrode that paradigm from within, starting a revolutionary process. The logic of the symbol is, in fact, insurmountable: not a weakness from which to distance ourselves, but the fundamental logic that underpins both the naive experience of reality and the unity of the «concrete-living». It is a naive and «pre-human» logic that underlies the highest human experiences: art, music, literature, religion, sociality, language, love...

It is not by chance that, as Mircea Eliade recalls, around the category of the symbol, a revolution emerged, in the aftermath of the Great War, in many fields of art and knowledge: «The surprising popularity of psychoanalysis has made the fortunes of certain key-words: image, symbol and symbolism have now become a current coin. At the same time, systematic research devoted to the mechanism of ‘primitive mentality’ has revealed

²⁰ T. TODOROV, *Théories du symbole*, Seuil, Paris 1977, p. 262; English translation by C. Porter, *Theories of the symbol*, Basil Blackwell, Oxford 1982, p. 223.

²¹ We are inevitably overgeneralising. In fact, we should not forget how, in the modern age, great seasons of thought and culture have taken the symbolic seriously, though remaining within the framework of a traditional contrast between rational thought and symbolic forms: it is certainly the case of Romanticism.

the importance of symbolism in archaic thinking and also the fundamental part it plays in the life of any primitive society. The obsolescence of ‘scientism’ in philosophy, the revival of interest in religion since the first world war, many poetic developments and, above all, the researches of surrealism (with the rediscovery of occultism, of the ‘black’ literature, of the ‘absurd’, etc.) have, on various levels and with unequal effects, drawn the attention of the public in general to the symbol, regarded as an autonomous mode of cognition. The development in question is a part of the reaction against the nineteenth century’s rationalism, positivism and scientism, which became such a marked characteristic of the second quarter of the twentieth. But this conversion to the various symbolisms is not really a «discovery» to be credited to the modern world: in restoring the symbol to its status as an instrument of knowledge, our world is only returning to a point of view that was general in Europe until the eighteenth century and is, moreover, con-natural to the other, non-European cultures, whether ‘historic’ (like those of Asia or Central America for instance) or archaic and ‘primitive’». ²²

1.3. The conflict of humanisms in the struggle for a new paradigm

After the Great War, the emergence of the category of the symbol opened up a revolutionary phase in many fields of art and knowledge. The contemporary and overwhelming re-emergence of the question of humanism – so impressive as to mark the twentieth century as the century of humanism par excellence – is certainly symptomatic of this long revolutionary phase, which is still inconclusive. The conflict between the various humanisms (and their relative prefixes: anti-, post-, trans-) testifies to a prolonged phase of extraordinary science, in which several possible paradigms vied (and still do) to take the place, long vacant, of a hegemonic and recognized paradigm. Maritain’s formula of an «integral humanism» clearly expresses the concern to overcome an unsatisfactory anthropological paradigm, which he called a «Manichaean» consideration of the human, in order to establish a new civilization.²³ The fundamental gesture of the variegated humanisms of the twentieth century was to try to overcome a reductionist consideration of the human as the foundation of a civilization. To do that, in some cases the various humanisms (and anti-humanisms) shortened – and sometimes certainly clumsily – a man-animal distance that had traditionally played the

²² M. ELIADE, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1952, pp. 9-10; English transl. by Ph. Mairet, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, Sheed and Ward, New York 1969, p. 9.

²³ J. MARITAIN, *Humanisme Intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier Éditions Montaigne, Paris 1936.

function of safeguarding the «accomplished» subject from the weaknesses of symbolic thought.

The various humanisms have all basically opposed – each in its own way and in certain ways sometimes conflicting with each other – that objectification of the human that represented the price and the secondary effect of the unopposed domination, technical and cognitive, accorded to a subject (already and always) presumed to be «accomplished». In other words: they have opposed the repression of the roots of the human, i.e. of what precedes and founds the «accomplished» subject. In this respect, what Karl Jaspers wrote in his attempt to trace the conditions and possibilities of a «new humanism» is emblematic: «Man does not let himself be reduced to knowledge. [...] When I enclose him in what I know of him, I start to make plans in which I dispose of him at my leisure, pretending to know what is good for him or, inhumanly, inflicting violence on him. On the contrary, if I leave open *the possibilities that come from his origin*, he remains, to me, himself and I can in no way dispose of him».²⁴

Leaving open the possibilities that come from his origin: this is the fundamental concern of the various contemporary humanisms with regard to the human subject. This is true even when those origins mean a rather disturbing proximity to the animal, the child, the primitive and to the madman: that is, to the weaknesses of a symbolic thought that makes possible the highest experiences of the human spirit.

2. The theoretical thesis

So far, our historiographical hypothesis, according to which the symbolic experience has long represented an anomaly within an epistemological and anthropological paradigm that has entered a crisis, thus contributing to opening up the long revolutionary phase witnessed by the ongoing conflict of humanisms between the twentieth and twenty-first centuries. I now come to the theoretical thesis: it says that precisely the category of the symbol

²⁴ «L'homme ne se laisse pas réduire à un savoir. [...] Lorsque j'enferme l'homme dans ce que je sais de lui, je me mets à faire des plans où je dispose de lui à mon gré, que ce soit en prétendant savoir ce qui pour lui est bon ou, inhumainement, en lui faisant violence. Par contre, si je laisse ouvertes les possibilités qui lui viennent de son origine, il reste lui-même pour moi et je ne peux en aucune façon disposer de lui» (K. JASPER, *Conditions et possibilités d'un nouvel humanisme*, in *Pour un nouvel humanisme* (= Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève, IV), Les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1949, pp. 181-209: 184. Conférence du 8 septembre 1949, prononcée en allemand. Texte traduit par Jeanne Hersch. The text by Jaspers was then published in German in a slightly modified version in: K. JASPER, *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus: 3 Vorträge*, Reclam, Stuttgart 1962).

– which gathers into itself the broad and manifold symbolic experience – can represent the generative category of a new paradigm that is ready to win consensus to replace the preceding paradigm.

The question to be addressed is therefore now the following: how to imagine, starting from the category of symbol, the epistemological and anthropological paradigm that for a century we have been seeking in a revolutionary way? How then to move, starting from the category of symbol, from a paradigm that expresses only a part of the truth about the human being to a more welcoming and more respectful paradigm, more comforting to us and more adequate to our humanity?

2.1. *What is a symbol?*

To answer these questions, it is first necessary to understand what a symbol is. But to understand what a symbol is, one must be clear from the beginning what it *is not*: a symbol does not configure a particular case of the sign; the symbolic must not be understood as a subspecies of the broader genus of signs.²⁵

The statement cannot in the least be taken for granted, since a constant assumption of Western rhetoric with regard to the issue of the symbol was precisely to think of the latter as a derivative of the sign and to consider the symbolic as a subset of the semiotic.²⁶ A long tradition developed along this line, from Augustine of Hippo to Umberto Eco, through the psychoanalysis of Freud, the semiology of de Saussure and the structuralism of Lévi-Strauss and Lacan.

As Dan Sperber observed, the semiological tradition – which brings together the (variegated) strands of thought that read symbols as special cases of the broader genre of signs – interrogates symbols with a question which they are unable to answer: that is, by asking them what they finally *symbolize*.²⁷ Symbols, however, do not properly symbolize anything: they do simply not stand for anything else, as references (the signifiers) to an abstract conceptuality (the signifieds). Access to the symbol does not take place through a conceptual translation, but through a penetration into the symbol itself. Symbols do, therefore, require to be *translated* (into a language and according to a logic external and foreign to them), but rather require that one enters into their own logic and participates in their own development. Consequently, they imply the placement of the subject in a history: in an

²⁵ See for what follows: S. BIANCU, *Il simbolo: una sfida per la filosofia*, in S. BIANCU, A. GRILLO, *Il simbolo: una sfida per la filosofia e per la teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2013, pp. 13-99.

²⁶ See T. TODOROV, *Théories du symbole*, cit.

²⁷ See D. SPERBER, *Le symbolisme en général*, Hermann, Paris 1974, pp. 29-62.

individual and/or collective duration of which they structure the grammar and syntax.

What generally appears to be inadequate is an understanding of the symbol in terms of a representation. Rather than a *representation*, the symbol in fact primarily structures *relationships* and it is this that makes it irreducible to semiotics. The basic principle of symbolism is that of a mutual relationship between distinct and concrete elements, the combination of which is productive of meaning.²⁸ In this way the symbol does not properly refer to something other than itself but leads into the order (of sense and value) of which it is itself a part.²⁹

This primarily *relational* nature of the symbol is mainly expressed in two directions. On the one hand, the symbol structures the *relation of intentionality* (i.e. the presence of the object in the consciousness of the subject): symbols, in their concreteness, constitute a true medium of experience, an «*organon* of intentional perception and action».³⁰ Not only do they constitute a real learning device,³¹ but they also have a fundamental anthropogenic function: through the mediation of the symbol, in fact, the subject «acquires a new integrity and a new ability to elaborate the principle of reality in a creative way».³² Durand significantly speaks of the «*connaissance symbolique*» as a «co-naissance»,³³ a true co-birth of the subject, i.e. a true constitution as a subject.

On the other hand, from the primarily *relational* nature of the symbol derives its ability to establish the *relationships that constitute the human world*. Not only the (intentional) relations between subject and object, but also the relations *between subjects*. By establishing a common world and preceding each individual subjectivity – symbols are, in fact, always *between* someone and someone else and not just *of someone*³⁴ – they establish human relationships, even before any possible explicit, contractual and procedural agreement.

In these considerations it is also easy to rediscover the very origins of the term «symbol»: the ancient *symbolon* was an object divided into two parts, each of which was held by one of the parties to a contract, alliance or pact. The symbol was thus, originally, an operator of mutual recognition, capable of establishing an «I», a «you» and a «we». In this sense, it is what allows the individual and the community to recognize and identify themselves,

²⁸ See E. ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, Aubier-Montaigne, Paris 1962, p. 61.

²⁹ See *ibidem*, p. 65.

³⁰ D. ZADRA, *Il tempo simbolico. La liturgia della vita*, Morcelliana, Brescia 1985, p. 54.

³¹ See D. SPERBER, *Le symbolisme en général*, cit., cap IV («Symbolisme et savoir»), pp. 97-126.

³² D. ZADRA, *Il tempo simbolico*, cit., p. 80.

³³ See G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire* (1960), Puf, Paris 1983.

³⁴ See D. ZADRA, *Il tempo simbolico*, cit., p. 73.

on the assumption that no one has access to himself outside of a symbolic mediation.

The symbolic is therefore not reducible to the horizon of the semiotic, inasmuch as it is not finally reducible to «representation», but rather configures an operator of relationship: it establishes the space of mediation between human beings and the world (between subject and object), between human beings (between subjects), between human beings and themselves. As Louis-Marie Chauvet aptly expressed it: «the subject never grasps the ‘real’ as such: it continually filters it, constructs it and at the same time constructs itself. [...] The imaginary that ferments in him and which stimulates him would very likely leave him to confused wandering and unbridled fantasy. But the symbolic structures him in such a way as to impose on him the rules of the game, rules common to the whole cultural group; it returns him ‘to play’. Thanks to this social pact in which the economic, the political, the rules of kinship, ethics, the religious... refer to each other significantly, [man] cannot build his world, his society, his history as he pleases and chooses: he is not the master of it, as he is not the master of himself; he must renounce the imaginary immediate appropriation of the self, as of the whole of the ‘real’: this is the task that he must accept, if he wishes to become a ‘subject’».³⁵

If the symbolic is not configured as a subspecies of the semiotic, to what sphere does it belong? First of all, it must be recognized that it does not primarily belong to the order of the semantic. Unlike the sign, the symbol in fact breaks through the dimension of the signified: it does not properly communicate something, but something *in* it communicates *and manifests*. One could say that the symbol is the union not between a signifier and a signified (according to de Saussure’s classic definition of the sign),³⁶ but between two signifiers: between two concrete entities whose union is productive of meaning.

The sign – as the union of a signifier and a signified – is the communication of something other than itself: the representation of a meaning through a signifier. An obvious example is a road sign (the signifier) with an unequivocal content: «no parking» (signified). Once decoded and translated into concepts, the sign exhausts its communicative function (of an informative nature) and again becomes inert: it does not add anything more to a communication complete in itself.

The symbol, by contrast, is a concrete entity – potentially significant (a «signifier» in fact) and therefore irreducible to mere inert positive «fact» – which *is* at the same time another. More precisely, it is a concrete entity

³⁵ L.-M. CHAUDET, *Du symbolique au symbole*, Cerf, Paris 1979, pp. 33-34.

³⁶ See F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, ed. by T. De Mauro, Payot, Paris 1995 [1916].

in which another concrete entity (irreducible, that is, to a mere abstract signified) achieves manifestation (though without exhausting itself in its manifestation). An obvious example is that of the gift, as clarified by Marcel Mauss.³⁷ The gift is a symbol of the giver; namely, *it is* the giver, which makes it both free and obligatory (rejecting a gift means rejecting a person and a relationship).

This revealing nature (of something concrete, which becomes present in something else) makes the symbol potentially inexhaustible and irreducible to any conceptual translation.

The difference between sign and symbol is therefore to be found in the concrete nature of both the terms of the relationship: a relationship that consists in the manifestation of a signifier in another.

Unlike the sign, which refers to something else, the symbol invites us to enter into and participate in itself: in an order (of relationships) to which it belongs. In this way it establishes a recognition, a covenant, an alliance that extends to the *users* themselves of the symbol, who are invited to enter it, to participate in it: to *recognize themselves* within a common symbolic order.

Sign and symbol thus respond to two different logics. Having to convey meanings, the sign operates according to a substantially instrumental logic, an *economic* logic of necessary functionality for a purpose: a purpose which, ultimately, is the communication and transmission of a meaning, of information. Not having meanings to communicate, the symbol is instead interested in establishing *experiences*, *relationships* and *ties* without any particular practical utility: each symbol lives in this way in a logic of apparent waste, of gratuitous redundancy, of «useless» excess.³⁸

It would, however, be a mistake if, from the irreducibility of the symbolic to the semiotic, one ended up with a radical incompatibility between the two registers. On the contrary: sign and symbol represent two inseparable and always co-present polarities in every manifestation of the human, albeit in variable proportions. These are two different logics which coexist as two inseparable polarities in tension.

2.2. *The symbol, generative category of a new paradigm*

So why – according to our thesis – could the category of the symbol be a candidate for the generative category of a new epistemological and anthropological paradigm? Because the symbolic experience attests to our nature as rational *and* symbolic animals, namely as beings whose interiority is always mediated by exteriority (interiority reaches itself by passing out-

³⁷ See M. MAUSS, *Essai sur le don* [1923-24], in Id., *Sociologie et anthropologie*, Puf, Paris 1950.

³⁸ This is the fundamental thesis of D. SPERBER, *Le symbolisme en général*, cit.

wardly), and who relate to externalities always mediated by interiority (we encounter them already filled with interiority).

Exteriority presents itself to our naive perception already charged with interiority: it is never a mere *res extensa*. Things do not present themselves originally to experience as mere neutral and inert objects, but address a word to the subject, they question the subject. Everything presents itself to perception also and always as something *other*. This operation is particularly evident in children, primitives and in madmen, but it is not an illusion from which to distance oneself as quickly as possible: it is a mode of access to the highest experiences of our humanity.

Things speak and question us because the experience we have of them is originally mediated by (individual) affectivity and desire and (collective) culture, which are expressed symbolically: finite and concrete things are in fact catalysts of our infinite desire and the culture to which we belong. They are charged with interiority: they are exteriorities mediated by our interiority.

Exteriority is therefore not a mere inert extension (*res extensa*) available to a disembodied interiority (*res cogitans*) but presents itself to naive perception as a word that challenges the subject. Consequently, interiority is structurally indebted to this exteriority: we cannot reach ourselves and the truth of ourselves for which we are constantly searching, except by passing through the exterior, thanks to our body and the external encounters that it mediates. We are symbolic animals, *i.e.* interiorities mediated by exteriority.

The failure to recognize the debt that our inner self has towards the body and the externalities that it mediates – exteriorities of a bodily, intersubjective, cultural, linguistic... type – means emphasizing an *immediate* subjectivity that in reality does not exist and so forgetting that subjectivity has precise conditions of possibility: it lives by bodily conditions, by perspectives that are always limited but potentially open to infinity; it lives within a cultural and linguistic horizon that enables people to have (meaningful) experiences of the world; it lives in time and therefore within a personal and collective history; it lives by personal encounters, which – according to Michel de Certeau's formula «rupture instauratrice» – interrupt and at the same time establish something new.³⁹ One *becomes a subject*, and this is an incessant task, which requires continual symbolic external mediations.

This, then, is the essential element for a new epistemological and anthropological paradigm: the «accomplished» man, that the classical paradigm assumed as an immediate and merely interior datum, is the result – always incomplete – of some unavoidable external mediations: mediations of which the symbolic constitutes the grammar and syntax. The rational

³⁹ See M. DE CERTEAU, *La Faiblesse de croire*, Seuil, Paris 1987.

animal is also and always a symbolic one, which cannot entirely dominate a reality to which it is also indebted all the time.

3. Rediscovering the primary laws of the art of living

I will conclude by appropriating the words of Ghislain Lafont, a great theologian of our time: «I wonder if all our theology is not a [...] laborious re-education for people who have forgotten the primary laws of the art of living? As if our abundance had made us lose sight of the only rhythm that saves, that of giving and accepting!».⁴⁰ I wonder whether this question and this wish should not also be our question and our wish as philosophers, and our task should therefore not be to regain – critically – those (naive) primary laws of the art of living from which we have (naively) turned away. Recovering them in a non-naive but critical way: through a radicalization of critical thought, namely by safeguarding them from certain naiveties that have long accompanied them and resulted in an essential part of our humanity appeared in the guise of an unspeakable and unthinkable anomaly.

If my hypothesis is correct, and for a hundred years now we have been living through a long revolutionary phase in which an old epistemological and anthropological paradigm has ended, but a new shared paradigm is slow to emerge, ours is certainly a time of fragility. Imagining this new paradigm, however, is at the same time a fascinating task: for this reason, ours is also a time of opportunity. And the category of the symbol, refined by a century of research, seems to me to be precisely one of the most promising opportunities of our time.

⁴⁰ GH. LAFONT, *Eucharistie. Le repas et la parole*, Cerf, Paris 2001, p. 38 («Qui sait si toute notre théologie n'est pas (...) une rééducation pénible pour des gens qui ont oublié les lois premières de l'art de vivre ? Comme si notre abondance nous avait fait perdre de vue le seul rythme qui sauve, celui du don et de l'accueil !»).

FEDERICA CACCIOPPOLA *

Educazione alla Cittadinanza Globale

Fragilità e potenzialità di un costrutto emergente

L, Educazione alla Cittadinanza Globale, o *Global Citizenship Education* (d'ora in poi GCE) rappresenta una categoria piuttosto recente non ancora consolidata in letteratura. Le rilevazioni nazionali e internazionali sinora condotte riguardano il costrutto di Educazione alla Cittadinanza; è ancora da verificare la connessione di questi dati, e, quindi, la trasferibilità, al costrutto di Educazione alla Cittadinanza Globale.

L'esigenza di approfondire il concetto di GCE è legata all'urgenza di rafforzare la responsabilità di ciascuno al fine di orientare nuovi modelli di sviluppo economico sostenibile al bene comune.

E questo a partire dai luoghi di formazione nei quali vengono poste le basi della società: per educare cittadini criticamente formati, informati e educati al pensiero critico e alla complessità, occorre ridare valore alla centralità dei processi educativi e formativi.

La fragilità del concetto di GCE è legata al bisogno di una società che sia globale e cosmopolita nonostante i localismi territoriali, i conflitti e le disuguaglianze. Considerare gli aspetti epistemologici della questione diviene ancor più significativo nell'era della globalizzazione, dell'economia dell'insicurezza e dei grandi flussi migratori in cui, peraltro, scuola e università non fungono più da volano. Collocare le soggettività al centro di una società civile e di una sfera pubblica tanto locale quanto globale richiede l'analisi di una molteplicità di fattori.

* Dottoranda di ricerca in “Contemporary Humanism”, Università di Roma-LUMSA / Australian Catholic University.

L'Educazione alla Cittadinanza Globale: fragilità e potenzialità di un costrutto emergente

La GCE costituisce una tematica d'interesse di grande attualità dei vari organismi europei, degli istituti di ricerca internazionali e delle politiche scolastiche dei singoli Paesi. Si inserisce all'interno del vasto campo di ricerca sull'educazione alla cittadinanza, la cui concezione è passata dalla sfera nazionale a quella globale come uno degli effetti del processo di globalizzazione. L'educazione alla cittadinanza, quando impostata in chiave globale, forma “cittadini del mondo” prima ancora che cittadini del proprio Paese di appartenenza, al di là delle differenze di nazionalità, classe o appartenenza sociale, fedeli in primo luogo alla comunità umana: dal momento che la nascita in una determinata comunità è dovuta al caso, diventa necessario educare i giovani a riconoscere l'umanità e a coltivare le sue componenti fondamentali quali, ad esempio, la ragione o la capacità di scelta morale (Nussbaum, 1999).¹

La GCE nasce negli Stati Uniti e in Gran Bretagna sotto l'impulso degli studi sviluppati negli anni Settanta al fine di formare gli studenti alla comprensione dei principi di giustizia e uguaglianza all'interno di nuovi contesti di diversità culturale e cambiamento globale (Osler & Starkey, 2006).² Il concetto alla base della GCE è la «promozione di una consapevolezza civica mondiale» (Damiani, 2016),³ raggiungibile attraverso gli strumenti concettuali della democrazia, della pace e dei diritti umani (Pike, 2008).⁴ L'elemento distintivo della GCE ha a che fare con la comprensione che il singolo individuo non solo debba esercitare il proprio ruolo di cittadinanza attiva all'interno della società, ma possa addirittura influenzare i processi decisionali a livello mondiale, con effetti sugli altri singoli individui nella prospettiva del bene comune. La GCE, pertanto, si interroga sulla natura dei problemi globali e sulle modalità con le quali, a partire dal livello locale, diventi possibile un'azione responsabile a livello globale.

In letteratura (Oxley & Morris, 2013)⁵ emergono due accezioni di “cittadinanza globale”.

¹ M. C. NUSSBAUM, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma 1999.

² A. OSLER – H. STARKEY, *Education for Democratic Citizenship: A Review of Research, Policy and Practice 1995-2005*, «Research Papers in Education», XXI (2006), 4, pp. 433-466.

³ V. DAMIANI, *Cittadinanza e identità. Educazione alla cittadinanza globale e identità multiple in studenti di terza media*, Anicia, Roma 2018, p. 64.

⁴ G. PIKE, *Global Education*, in J. ARTHUR – I. DAVIES – C. HAHN (a cura di), *The SAGE Handbook of Education for Citizenship and Democracy*, Sage, London 2008, pp. 468-480.

⁵ L. OXLEY – P. MORRIS, *Global Citizenship: A Typology for Distinguishing Its Multiple Conceptions*, «British Journal of Educational Studies», LXI (2013), 3, pp. 301-325.

La prima accezione è connotata da elementi cosmopolitici che trasformano il concetto di cittadinanza da una serie di diritti ben definiti (Marshall, 1950)⁶ a uno «*status, a feeling and a practice at all levels, from local to the global*» (Osler, 2011).⁷ Essa comprende quattro distinte concettualizzazioni di cittadinanza globale: politica, economica, morale e culturale. In linea generale, e senza entrare nello specifico delle polarità del dibattito legate a ciascuna concettualizzazione, si illustrano brevemente le caratteristiche di ognuna.

La cittadinanza globale politica sostiene la nascita di un governo globale democratico basato sul rafforzamento di organizzazioni sovranazionali; anche se, dal versante opposto, viene rilevato criticamente come tale visione sottintenda il principio che tutti gli esseri umani abbiano un orizzonte di valori pressoché simile, con la supremazia di alcune forme di cittadinanza (e dei relativi apparati istituzionali) su altre. La cittadinanza globale economica fa riferimento a un'equa globalizzazione, innestata su modelli di imprese, iniziative e sviluppi eticamente responsabili, la quale, di converso, fa intravedere il pericolo della competizione individuale, economica e votata al consumismo. La cittadinanza globale morale trova le sue radici nelle teorie classiche del cosmopolitismo, dagli stoici dell'antica Grecia alle idee di Kant. Nel dibattito accademico internazionale emergono due tipologie di cosmopoliti morali: i "cosmopoliti forti", secondo i quali gli obblighi morali sono del tutto arbitrari, e i "nuovi cosmopoliti" che li definiscono, al contrario, come «elementi ineluttabili della vita morale» (Waks, 2008).⁸ La cittadinanza globale culturale è correlata alla formazione di una identità personale cosmopolita sulla base di un'apertura nei confronti degli altri e delle culture diverse dalle proprie, esperite in maniera diretta attraverso viaggi, letture e relazioni personali.

Criticità di questa prima connotazione di GCE cosmopolita è che una forma di cittadinanza globale così intesa, volta alla nascita di uno stato mondiale o di una democrazia universale, richiede l'esistenza di una *governance* globale (come ad esempio le organizzazioni sovra-nazionali quali le Nazioni Unite) che, sulla base di finalità cooperative e di una giustizia sociale globale, cela una intrinseca prospettiva universalista e l'idea tipicamente occidentale secondo cui tutti gli uomini possano condividere gli stessi valori fondamentali.

⁶ T.H. MARSHALL, *Citizenship and Social Class*, Cambridge, New York 1950.

⁷ A. OSLER, *Teacher Interpretations of Citizenship Education: National Identity, Cosmopolitan Ideals, and Political Realities*, «Journal of curriculum studies», XLIII (2011), 1, p. 2.

⁸ L.J. WAKS, *Cosmopolitanism and Citizenship Education*, in M. PETERS – A. BRITTON – H. BLEE (Eds.), *Global Citizenship Education: Philosophy, Theory and Pedagogy*, Sense, Rotterdam 2008, p. 210.

Le teorie cosmopolitiche hanno influenzato il discorso sulla GCE sia perché il significato di cittadinanza globale presuppone il concetto di cittadino del mondo, vale a dire una comunanza e uguaglianza degli esseri umani in quanto tali, sia perché l'ideale cosmopolitico ad oggi è considerato come una delle chiavi di lettura più efficaci del mondo globalizzato (Damiani, 2016).⁹

La seconda accezione, di natura più relativista, risulta caratterizzata dal concetto di *advocacy*, che si definisce come complesso di azioni da parte di soggetti collettivi (ad esempio, associazioni di tutela e promozione dei diritti) a vantaggio di terzi. All'interno di tale accezione rientra una concezione critica della cittadinanza globale che mira a promuovere una contro-egemonia mondiale per destrutturare le strutture oppressive globali e generare trasformazioni sociali.

Comprende anch'essa quattro sotto-concettualizzazioni di cittadinanza globale: sociale, ambientale, critica e spirituale. La cittadinanza globale sociale fa riferimento a quei movimenti, come il femminismo, che hanno mirato a costruire una società civile globale. La cittadinanza globale ambientale si focalizza sulla natura complessa e globale di tematiche ecologiche. La cittadinanza globale critica si pone l'obiettivo di decostruire le strutture globali oppressive generando cambiamenti a livello sociale. La cittadinanza globale spirituale fa riferimento alla nozione di "caring" che rappresenta nei lavori di Noddings (2003)¹⁰ una fondamentale caratteristica umana, correlata con il concetto di "relatedness". Preservando l'unicità di ogni incontro umano e l'«aspetto soggettivo dell'esperienza» in cui si è «consapevoli di noi stessi che ci sentiamo» (p. 132) (*ibid.*), Noddings si schiera in favore della gioia quale riconoscimento e conoscenza «*of the actual or possible caring in relation*» (p. 134), piacere che si realizza nella relazione con ogni persona.

Il dibattito sul tema solleva innumerevoli questioni e posizioni valoriali e ideologiche contrastanti, rendendo inattuabile il tentativo di applicare un unico modello teorico «ad un fenomeno estremamente variegato per teorie, contesti politici, economici e socio-culturali di riferimento» (Damiani, 2016).¹¹ A ciò si aggiunge la fragilità principale connessa con il costrutto, così com'è presente in ambito accademico, il quale sembra legato soprattutto ai contesti nei quali è stata elaborato, prevalentemente occidentali. Una ricerca sulla produzione accademica in lingua inglese inerente la GCE

⁹ V. DAMIANI, *Cittadinanza e identità. Educazione alla cittadinanza globale e identità multiple in studenti di terza media*, cit.

¹⁰ N. NODDINGS, *Happiness and Education*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 49.

¹¹ V. DAMIANI, *Cittadinanza e identità. Educazione alla cittadinanza globale e identità multiple in studenti di terza media*, cit., p. 75.

(Parmenter, 2011)¹² ha confermato questa tendenza, rilevando che tutti gli articoli reperiti nel database WorldCat (199 articoli) pubblicati nell’arco di dodici anni (1997-2009) riguardano una fascia sviluppata del globo, il che comporta concettualizzazioni condizionate da schemi occidentali, poco aperte alle diverse “prospettive globali” (p. 370), con il rischio di prostrarre, a livello consci o inconsci, i passati modelli coloniali.

In virtù di quanto esposto, la mancata definizione univoca e condivisa di GCE all’interno del mondo accademico è dovuta all’interessamento di diversi settori di ricerca che se ne sono occupati negli ultimi vent’anni, che hanno originato un’abbondante molteplicità di approcci teorici e metodologici. Le basi concettuali della GCE, pertanto, vanno rintracciate non all’interno di un unico campo d’indagine, ma nell’intersezione degli argomenti che caratterizzano i diversi settori di ricerca (Parmenter, 2011),¹³ quali, ad esempio, per l’ambito educativo, tra la *global education* e l’educazione alla cittadinanza (Davies, Evans & Reid, 2005).¹⁴

A conclusione di questa prima disamina, è possibile configurare la GCE come un concetto multidimensionale che ha origine e sviluppo in contesti pluridisciplinari, contraddistinti di volta in volta dal focus su uno o più temi predominanti. Ad oggi, pertanto, ogni definizione di GCE, sia pur possibile, risulta parziale, non rigorosa dal punto di vista scientifico, né verificabile dal punto di vista intersoggettivo.

Il presente approfondimento affronta, all’interno di una prospettiva educativo-psicologica-sociale, alcune questioni metodologiche connesse alla GCE, riflettendo criticamente sulle modalità operative con le quali è possibile indagare una realtà tanto multiforme quanto complessa. Si tratta di una riflessione su alcuni nodi concettuali problematici che potrebbero essere approfonditi nel corso di ricerche future, dispiegati all’interno della cornice concettuale dell’Umanesimo.

Educare alla Cittadinanza Globale per sviluppare la propria umanità

La definizione più operativa di GCE è fornita dall’UNESCO e, lungi dall’essere definitiva, annovera gli assunti teorici più frequenti nel dibattito sul tema ed è facilmente trasponibile al contesto educativo. Essa individua come finalità principale quella di «preparare gli studenti a vivere e ad

¹² L. PARMENTER, *Power and Place in the Discourse of Global Citizenship Education*, «Globalisation, Societies and Education», IX (2011), 3-4, pp. 367-380.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ I. DAVIES – M. EVANS – A. REID, *Globalising Citizenship Education? A Critique of ‘Global Education’ and ‘Citizenship Education’*, «British Journal of Educational Studies», LIII (2005), 1, pp. 66-89.

agire in contesti di cambiamento mondiale, interdipendenza e diversità, condizionando così l'evoluzione del processo di globalizzazione» (Damiani, 2016)¹⁵ e chiama in causa alcuni elementi: la conoscenza dei problemi globali, le azioni per determinare un cambiamento e i valori (Richardson, 1976).¹⁶

Coinvolge, inoltre, tre dimensioni concettuali fondamentali che sono interrelate e comuni a varie interpretazioni: cognitiva, socio-emotiva e comportamentale (UNESCO, 2015, p. 15).¹⁷ La dimensione cognitiva è correlata all'acquisizione di un pensiero critico, basato sulla conoscenza e sulla comprensione dei fenomeni, rispetto alle questioni globali e locali. La dimensione socio-emotiva ha a che fare con il senso di appartenenza a un'umanità comune, sulla base di una responsabilità e di valori condivisi, nonché del rispetto per le differenze e la diversità. La dimensione comportamentale è connessa con l'azione efficace e responsabile a tutti i livelli (locale, nazionale, globale) per un mondo più pacifico e sostenibile.

Tra le dimensioni concettuali individuate, quelle che sviluppano gli aspetti socio-emotivi della GCE riportano il discorso, in misura maggiore rispetto alle altre, al riconoscimento della centralità dell'uomo e alla sua capacità di incidere sulla società attraverso l'educazione.

Una educazione che sia fondata sull'osservazione partecipante, sulla valorizzazione dei talenti di ciascuno e sulla relazione tra individuo e società si rifà a quella tradizione pedagogica che affonda le sue radici nel pensiero degli umanisti (come Vergerio il Vecchio, Maffeo Vegio o Leon Battista Alberti) fino ad arrivare ai grandi maestri del XX secolo (Maria Montessori, Loris Malaguzzi, Mario Lodi, don Lorenzo Milani, Alberto Manzi, Danilo Dolci) e che attribuisce una forte centralità agli studi liberali per formare cittadini e governanti. Una educazione così intesa, pertanto, diventa una educazione «capace di futuro» (UNESCO, 2018)¹⁸ che formi cittadini consapevoli di immaginare futuri alternativi e di poter effettivamente incidere sulle sorti del pianeta attraverso l'esercizio dei propri diritti e doveri in un mondo interrelato e in costante evoluzione.

Diverse concettualizzazioni della GCE riportano il discorso alla dimensione socio-emotiva.

¹⁵ V. DAMIANI, *Cittadinanza e identità. Educazione alla cittadinanza globale e identità multiple in studenti di terza media*, cit., p. 89.

¹⁶ R. RICHARDSON, *Learning for Change in World Society: reflections, activities and resources*, World Studies Project, London 1976, in D. HICKS, *Thirty Years of Global Education: A Reminder of Key Principles and Precedents*, «Educational Review», LV (2003), 3, p. 266.

¹⁷ UNESCO, *Global Citizenship Education. Topics and Learning Objectives*, 2015: [online] <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002329/232993e.pdf>.

¹⁸ UNESCO, *Educazione alla Cittadinanza Globale. Temi e obiettivi di apprendimento*, 2018, p. 8: [online] <http://unesdoc.unesco.org/images/0026/002618/261836ita.pdf>.

L'OXFAM (2015a;¹⁹ 2015b²⁰) individua alla base dell'educazione degli studenti l'incoraggiamento, richiamando l'attenzione sull'importanza del clima e delle relazioni di classe per lo sviluppo dei propri valori e opinioni nel rispetto di quelli altrui.

Center for Universal Education at the Brookings Institution, UNESCO e U.N. Secretary General's Education First Initiative Youth Advocacy Group (GEFI-YAG) (2017)²¹ hanno identificato, tra le competenze che promuovono la GCE, l'empatia e la capacità di comunicare e collaborare con gli altri al fine di identificare strumenti e procedure di misura del costrutto.

L'UNESCO (2014,²² 2015,²³ 2016²⁴), che promuove la GCE tra le sue tre priorità educative sin dal 2012, correla la GCE all'essere socialmente coinvolti e rispettosi dell'alterità. La dimensione globale della cittadinanza, infatti, inizia da quando i discenti imparano a conoscere la propria identità e il proprio ruolo all'interno delle loro molteplici relazioni familiari, amicali, scolastiche e comunitarie. In tal modo diventano maggiormente consapevoli delle differenze e dell'alterità (sessuale, di genere, culturale, linguistica o religiosa), riflettono sui valori comuni che trascendono le differenze e «sviluppano le conoscenze, le competenze, i valori e gli atteggiamenti necessari per rispettare le differenze e vivere insieme agli altri» (UNESCO, 2015).²⁵

La GCE, pertanto, senza sottovalutare l'interdipendenza di fattori politici, economici, sociali e culturali nelle loro dimensioni locale, nazionale e globale, parte da un lavoro di responsabilizzazione degli studenti ad assumere ruoli attivi per affrontare le sfide globali e diventare cittadini proattivi: la costruzione di un senso di appartenenza a una comunità più ampia e a un'umanità condivisa passa attraverso lo sviluppo socio-emotivo dell'identità e dell'impegno sociale orientato alla soluzione di problemi globali.

¹⁹ OXFAM, *Education for Global Citizenship. A Guide for Schools*, 2015(a): [online] <https://www.oxfam.org.uk/education/resources/education-for-global-citizenship-a-guide-for-schools>.

²⁰ OXFAM, *Global Citizenship in the Classroom: A Guide for Teachers*, 2015(b): [online] <https://www.oxfam.org.uk/education/resources/global-citizenship-in-the-classroom-a-guide-for-teachers>.

²¹ CENTER FOR UNIVERSAL EDUCATION AT BROOKINGS, UNESCO & GEFI-YAG, *Measuring Global Citizenship Education. A Collection of Practices and Tools*, 2017: [online] https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2017/04/global_20170411_measuring-global-citizenship.pdf.

²² UNESCO, *Global Citizenship Education: Preparing Learners for the Challenges of the 21st Century*, 2014: [online] <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002277/227729e.pdf>.

²³ UNESCO, *Global Citizenship Education. Topics and Learning Objectives*, 2015: [online] <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002329/232993e.pdf>.

²⁴ UNESCO, *The ABCs Of Global Citizenship Education*, 2016: [online] <https://aspmnet.unesco.org/en-us/Documents/The%20ABCs.pdf>.

²⁵ UNESCO, *Global Citizenship Education. Topics and Learning Objectives*, cit., pp. 23-24.

L'idea che la costruzione di una cittadinanza globale debba iniziare dall'educazione è sostenuta anche da Morin (2015),²⁶ il quale afferma che l'educazione all'era planetaria richiede tre riforme interdipendenti: una riforma del nostro modo di conoscere, una riforma del nostro modo di pensare e una riforma dell'insegnamento. Questo è possibile grazie a un'educazione che trasmetta la conoscenza della conoscenza, dell'umano e dell'era planetaria; in breve, un'educazione alla libertà la quale rimuova quelle catene della schiavitù che colonizzano le menti ancor prima delle persone e dei popoli, nell'accezione montessoriana che «chi è servito, è lesso nella sua indipendenza» (Montessori, 1909/2006).²⁷

E se lo sviluppo della persona e della comunità passa necessariamente dall'educazione, che rappresenta la via principale per raggiungere ideali di pace, libertà e giustizia sociale (Delors, 2000),²⁸ l'educazione passa necessariamente dalla scuola, che si qualifica quale primo luogo di promozione dei valori di cittadinanza.

Una scuola così intesa si connota quale primo luogo istituzionale, così come prevede la Costituzione, del pluralismo e del confronto, centro privilegiato per la formazione dei cittadini, per la costruzione di comunità solidali che si fondano sul rispetto e sul bene comune; una scuola che apra le menti e «rimuova gli ostacoli che impediscono lo sviluppo delle persone e la loro effettiva partecipazione attiva e responsabile alle scelte della società nel mondo globale d'oggi» (De Mauro, 2011).²⁹

Dall'analisi fin qui presentata, diventa possibile collocare la GCE all'interno di una concezione di Umanesimo attuale, sostenibile e veicolabile, globale e globalizzato, comunitario e relazionale, che mette in risonanza l'uomo con l'uomo e con il mondo (in quanto essere umano e cittadino del pianeta). Un Umanesimo che si interroga su come operare la trasformazione antropologica e sociale del nostro tempo e che cerca nella GCE una delle possibili vie da percorrere, chiedendosi come sviluppare la nostra umanità per far coesistere l'umanità.

E se, percorrendo questa strada, l'Umanesimo si connotasse di una dimensione globale, potrebbe aprire uno spazio di riflessione nel quale interrogarsi sulle specificità di questo Umanesimo Globale.

E se, sempre percorrendo questa strada, la GCE si denotasse come ambito nel quale l'esplorazione di problemi globali chiama sempre in causa valori, problemi, azioni e contesto, potrebbe aprire un ulteriore spazio di

²⁶ E. MORIN, *Lectio Magistralis Educare all'era planetaria*, 2015: [online] <https://www.unibg.it/sites/default/files/documenti/26-05-2015/lhmorin.pdf>.

²⁷ M. MONTESSORI, *Educare alla Libertà*, Mondadori, Milano 2016, p. 32.

²⁸ J. DELORS, *Nell'educazione un Tesoro*, Armando, Roma 2000.

²⁹ T. DE MAURO, *Introduzione*, in M. NUSSBAUM, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 15.

approfondimento nel quale interrogarsi sull'esistenza e le specificità di una dimensione tipicamente umana che li riguardi tutti e quattro, collocandosi a livello individuale e sociale.

La dimensione socio-emotiva della GCE potrebbe costituire quella fondamentale capacità umana che contribuisce a trasformare i valori e i problemi in azioni e processi trasformativi e divenire un criterio di analisi della natura umana e del reale.

Si tratta di uno studio problematizzato della realtà, con l'apertura all'eventualità che «il non ancora sia sempre possibile» (Zappatore, 2016),³⁰ nella prospettiva di una formazione umana in grado di promuovere lo sviluppo della persona e di costruire «un futuro non affatto predeterminato, ma che dipende dalla capacità di visione e di immaginazione» (Bocchi & Ceruti, 2004).³¹

Considerazioni finali e questioni aperte

La realizzazione della GCE è legata necessariamente alla scuola, da intendere quale prima istituzione e comunità nella quale gli studenti sono inseriti in quanto futuri cittadini, membri attivi e responsabili di una società più giusta ed equa.

Per analizzare la GCE dal punto di vista del modello di Richardson, che, come sopra citato, chiama in causa la conoscenza dei problemi globali, i valori e le azioni per determinare un cambiamento sociale effettivo, si potrebbe ipotizzare che gli elementi che non convertano i valori condivisi e l'analisi dei problemi in azioni concrete di cittadinanza attiva all'interno del proprio contesto di appartenenza riportino il discorso alla dimensione socio-emotiva della GCE, applicabile al contesto scolastico.

Nell'ambito degli studi sulla educazione civica e alla cittadinanza, infatti, è stato dimostrato che la percezione da parte degli studenti della presenza in classe di un clima favorevole alla discussione sia un fattore decisivo nella comprensione dei vantaggi dei valori e delle pratiche democratiche (Hooghe & Quintelier, 2013).³²

L'associazione positiva tra la percezione di un clima di classe favorevole alla discussione e i risultati positivi di apprendimento delle conoscenze civiche, confermato dalla vasta letteratura prodotta dagli studi sulla edu-

³⁰ T. ZAPPATORE, *Cittadinanza a scuola. Studio di caso: una ricerca tra e con i protagonisti della scuola*, 2016: [online] <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=447544536012>, p. 236.

³¹ G. BOCCI – M. CERUTI, *Educazione e globalizzazione*, Cortina, Milano 2004, p. 6.

³² M. HOOGHE – E. QUINTELIER, *The Relationship between Political Participation Intentions of Adolescents and a Participatory Democratic Climate at School in 35 Countries*, «Oxford Review Of Education», XXXIX (2013), 5, pp. 567-589.

cazione civica e alla cittadinanza (Schultz *et al.*, 2017)³³, potrebbe riportare l'attenzione sugli eventi comunicativi attraverso i quali l'insegnante intende realizzare l'educazione civica e alla cittadinanza. L'osservazione di tali eventi comunicativi dal punto di vista non solo verbale, legato alla trasmissione di contenuti, ma anche non verbale, che esprime elementi di soggettività e affettività, risulta un aspetto inesplorato nell'ambito degli studi sulla educazione civica e alla cittadinanza. Tra l'altro, un'ampia letteratura (Adalsteinsdóttir, 2004;³⁴ Argyle, 1978;³⁵ Bateson, 1984;³⁶ Caccioppola, 2017;³⁷ Kendon, 1973;³⁸ Cozzolino, 2003;³⁹ Richmond & McCroskey, 2004⁴⁰) conferma che il comportamento non verbale degli insegnanti influenzi non solo il clima d'aula e le relazioni che si creano al suo interno, ma migliori addirittura il rendimento scolastico.

In conclusione, sulla base delle considerazioni finora avanzate, l'associazione positiva tra la percezione di un clima di classe favorevole alla discussione e i risultati positivi di apprendimento delle conoscenze civiche potrebbe portare la ricerca verso l'esplorazione di quegli elementi che favoriscono entrambi e che potrebbero emergere nel momento in cui si realizzano in classe, durante la discussione di questioni sociali e politiche orientata alla educazione civica e alla cittadinanza.

Le modalità comunicative dell'insegnante nella sua interazione verbale e non verbale con gli studenti, attivata durante le discussioni socio-politiche, potrebbero essere concettualizzate, per la prima volta nella letteratura sul tema, quale prodotto degli aspetti verbali e non verbali, attraversati da un aspetto simbolico che, istituendo identità (sul piano del mutuo riconoscimento tra insegnante e allievi) e relazioni (sul piano della generazione umana che quella generazione produce), implica un riconoscimento e una relazione tra persone, produttivi di umanità.

³³ W. SCHULZ – J. AINLEY – J. FRAILLON – B. LOSITO – G. AGRUSTI – T. FRIEDMAN, *Becoming Citizens in a Changing World IEA International Civic and Citizenship Education Study 2016 International Report*, The Netherlands: International Association for the Evaluation of Educational Achievement – IEA, Amsterdam 2017.

³⁴ K. ADALSTEINSDÓTTIR, *Teachers' Behaviour and Practices in the Classroom*, Taylor & Francis Group Journals, Philadelphia 2004.

³⁵ M. ARGYLE, *Il corpo e il suo linguaggio – Studio sulla comunicazione non verbale*, Zanichelli, Bologna 1978².

³⁶ G. BATESON, *Mente e natura, un'unità necessaria*, Adelphi, Milano 1984.

³⁷ F. CACCIOPPOLA, *Una proposta di video-osservazione e analisi del comportamento non verbale dell'insegnante in classe*, «Formazione & Insegnamento. Rivista internazionale di Scienze dell'educazione e della formazione», XV (2017), 3, pp. 163-172.

³⁸ A. KENDON, *The Role of Visible Behaviour in the Organization of Social Interaction*, in M. von CRANACH – I. VINE (a cura di), *Social Communication and Movement*, Academic Press, London-New York 1973.

³⁹ M. COZZOLINO, *La comunicazione invisibile. Gli aspetti non verbali della comunicazione*, Carlo Amore, Roma 2003.

⁴⁰ V. P. RICHMOND – J. C. MCCROSKEY, *Nonverbal Behavior in Interpersonal Relations*, Allyn & Bacon, Boston 2004⁵.

JEYVER RODRÍGUEZ*

Fragility, Vulnerability and Flourishing of All Beings

1. *Human vulnerability: finitude, embodiment and interdependence*

Humans are fragile and vulnerable beings. This feature is not a property of other empirical data, but it is an essential aspect of the human condition. Modern Scientific culture reinforces the tendency for humanity to control nature and puts our autonomy, self-sufficiency and freedom in the foreground. Nevertheless, despite the tendency mentioned above, the main distinctive characteristic of all human beings is our vulnerability. Human beings, and this is an important difference with respect to objects and artefacts, have several kinds of vulnerability from the very beginning of their life. Vulnerability is not a transient feature but is, in a fundamental and primary sense, a condition that crosses our existence from birth to death. Although the media and public discourse reinforce an anthropology that shows the human being as someone who holds unlimited power and has cutting-edge technologies to improve their capacities and to deal with the decisive fact of death, the truth is that we are dependents and vulnerable beings. As moral agents who live a shared existence, our fragility and mutual dependence are not something that can *to be eliminated* by its root. At an ontological level, human vulnerability connects with our embodiment as agents. The consciousness of our living body is what gives us a practical identity. It is only because we are bodily beings that we can engage in deep social and emotional relationships with others who have themselves their own. Paradoxically, our living body allows us to be attentive to two aspects of our clearly connected existence: first, on the one hand, our embodiment enables us to have a wide variety of relationships with other agents and with the world as a whole of which we are part. Secondly, our embodiment highlights the frustration, loss and impotence.

* PhD Student in “Contemporary Humanism”, Pontifical Catholic University of Chile / Australian Catholic University.

The general sense of competency, independence and self-reliance are reinforced in contemporary culture with the appearance of phenomena that put into perspective our humanity like disease, disabilities and the malfunction of our body. In addition, and «like many nonhuman animals [...] we are dependent, social creatures who like to play, who are sensate and emotional, who are capable of suffering not only adverse conditions (e.g., of temperature, pollution, malnutrition, disease, ravaging storm) but also internal states of fear, confusion, and stress».¹ In a similar way to many mammals, we are susceptible to corporal assaults, anger and the selfish, violent attack of others. From the very beginning, our existence has been in a complex web of social relationships. Due to that, the *openness* to the other individuals is permanent. This *openness* and *interdependence* with respect to others constitute existence grounding. In *Rational Dependent Animals*, Alasdair MacIntyre writes:

We human beings are vulnerable to many kinds of affliction and most of us are at some time afflicted by severe ills. How we cope is only in small part up to us. It is most often to others that we owe our survival, let alone our flourishing, as we encounter bodily illness and injury, inadequate nutrition, mental defect and disturbance, and human aggression and neglect. This dependence on particular others for protection and sustenance is most evident in early childhood and old age.²

Firstly, it is crucial to recognize that mutual dependency, vulnerability and affliction are relevant aspects of the human condition. The attitude of denial toward the “facts of disability and dependence presuppose either a failure or a refusal to acknowledge the bodily dimensions of our existence adequately. [...] This failure or refusal is perhaps rooted in and is certainly reinforced by the extent to which we conceive of ourselves and imagine ourselves as other than animal, as exempt from the hazardous conditions of “mere animality”.³ Such defective modes of self-understanding do not recognize the profound interdependence between our *animal condition* and our vulnerabilities. The self-understanding of the human being as a being isolated with respect to all others and disconnected from the world is clearly inadequate not only at the present moment of mankind but also in the long-term. As is well known, a great part of the philosophy history has thought of the human being as a being disconnected from the natural environment, as a superior being and sovereign from nature, as if isolated from another entity with which we share the environment. In thinking about human be-

¹ A. CARSE, *Vulnerability, Agency, and Human Flourishing*, in *Health and Human Flourishing*, ed. by C. Taylor and R. Dell’Oro, Georgetown University Press, Washington D.C. 2007, p. 33.

² A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Carus Publishing, Chicago 1999, p. 1.

³ *Ibidem*, p. 5.

ings in this way, we are reducing the complexity of life. Bearing in mind the interdependence, unity and complexity of life we must restructure our relationship with humans and nonhuman animals and the natural environment as a whole. This *openness* and *dependence* with respect to others should lead us to rethink our institutions and our response to the problems we are currently experiencing. In *The Vulnerable Subject* Fineman writes:

What should be the political and legal implications of the fact that we are born, live, and die within a fragile materiality that renders all of us constantly susceptible to destructive external forces and internal disintegration? [...] Surely the reality of our universal fragility has played some role in our construction of societal institutions. Contemplating our shared vulnerability it becomes apparent that human beings need each other, and that we must structure our institutions in response to this fundamental human reality.⁴

From the beginning, we human beings have been developing our lives ‘within a fragile materiality’ so we continually need the *care*, *solidarity* and *attention* of others. In other words, we can only achieve a flourishing life in a common world. An isolated human being easily succumbs to injuries, illness, inadequate nutrition, and a decrease in their physical and mental health. Nevertheless, our institutions frequently forget this ‘universal fragility’ of all human beings. According to Fineman: «Vulnerability initially should be understood as arising from our embodiment, which carries with it the ever-present possibility of harm, injury, and misfortune from mildly adverse to catastrophically devastating events, whether accidental, intentional or otherwise. Individuals can attempt to lessen the risk or mitigate the impact of such events, but they cannot eliminate their possibility. Understanding vulnerability begins with the realization that many such events are ultimately beyond control».⁵ Human beings are linked to a fragile materiality in which appear things that escape our control: political persecution, food uncertainty, loss of access to drinking water sources, illnesses produced by air contamination or poisoning caused by consuming unhealthy water or food are just some uncertainties that we must face.

At a moral level, in every day life we can be mocked, subjected to cruel treatment, public humiliation and several forms of abuse that can hurt our sense of self-respect and self-worth very deeply: «It is clear, then, that our flourishing is subject to vicissitudes of fortune, to disease and disability, to the powers of nature, and to the choices and conducts of others – in short, to a world that is, in many ways, outside our control».⁶ In the fragile materi-

⁴ M. FINEMAN, *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, «Yale Journal of Law and Feminism», 20, 2008, p. 12.

⁵ M. FINEMAN, *The Vulnerable Subject*, cit., p. 9.

⁶ A. CARSE, *Vulnerability, Agency, and Human Flourishing*, cit., pp. 36-52: 35.

ality in which our existence unfolds, we are always crossed by «the constant possibility that we can be injured and undone by errant weather systems, such as those that produce flood, drought, famine, and fire. There are “natural” disasters beyond our control to prevent. Our vulnerability is enhanced by the realization that should we succumb to illness or injury there may be accompanying economic and institutional harm as a result of the disruption of existing relationships».⁷

I am going to finish this part by briefly outlining *vulnerability in illness*. In this context, vulnerability is related to the living experience of the body. When we suffer from a severe illness we have the experience of a radical transformation of our world around us. The familiar world can become strange and threatening: «At its most fundamental level, the experience of vulnerability is the perception of bodily threat. Illness breaks through our everyday complacency to remind us that we are radically dependent on and interdependent with our bodies».⁸ It is inadequate to say that we “have” a body in the same sense as we say, for example, that we “have a hat or a dress”. Illness makes us conscious, in a radical sense, that we are one with our body and that we “exist” in our bodies, and it is due to this that we are able to build a relationship with others and with the world around us.

As Richard Zaner argues: «I experience myself as implicated by my body [...] I am exposed to whatever can influence, threaten, inhibit, alter, or benefit my biological organism».⁹ Despite this fact, that “I am my body”, many times the experience of illness can make us feel like a “foreigner” or “alien” with respect to one’s own living body: «The relation between self and its embodying organism seems as much a matter of “otherness” as of “mineness.” However intimate and profound the relation between the person and the person’s body, it is equally true that a person experiences his or her body as strange and alien, in ways that can be understood».¹⁰ To illustrate this last vulnerability aspect, I want to refer briefly to the life experience of Michele Angelo Petrone, diagnosed with Hodgkin’s disease at the age of 30:

I need to know that this body is my body. And I need to know everything that is happening to my body. But most of all I need to know that you know that within my body there is me. [...] But part of that pain and difficulty came out of fear and ignorance. My fear and the fear of everybody around me. [...] My journey

⁷ M. FINEMAN, *The Vulnerable Subject*, cit., pp. 9-10.

⁸ S. TOOMBS, *Vulnerability and the Meaning of Illness. Reflections on Lived Experience*, «Health and Human Flourishing», ed. by C. Taylor and R. Dell’Oro, Georgetown University Press, Washington D.C. 2007, pp. 119-40.

⁹ R. ZANER, *Embodiment in the Phenomenological Tradition*, in *Encyclopedia of Bioethics. Revised edition*, ed. by Warren T. Reich, Simon & Schuster Macmillan, New York 1995. pp. 293-299.

¹⁰ *Ibidem*, p. 440.

has two intertwined threads: one is the physical injury, the illness, the happening, the unavoidable. The parallel thread is my emotional response.¹¹

Petrone emphasizes vulnerability like a *relational experience* and needs ‘to know that *you* know that within [of his] body there is *me*’. This might be understanding as a simple fact of experience but perhaps precisely for that reason, it is often overlooked in health care and the relationship of the person with their relatives: That in the ill body, ‘there is me’. «In others words, the illness of the physical body is inescapably experienced as a threat to the “self”».¹² The vulnerability experience in illness, as Petrone has noted, “has two intertwined threads”: on the one hand, is the illness experience that in fact, is happening in the time, the unavoidable and that puts us before our finitude. On the other hand, the emotional response that can express itself in the effective inner struggle: in this struggle, emotions can help us understand and accept our emergent existence.

This understanding of the human being emphasizes our interdependence with other individuals who, in one way or another, help to set up and give meaning to our experience of both health as well as illness. Vulnerability is not an exclusive concept of a person who copes with an illness and end-of-life experiences but a phenomenon and process that also embraces others, family friends and healthcare professionals. At the same time, it is not a static but a dynamic and coextensive phenomenon inextricably linked to health institutions and the moral community as a whole.

2. Environmental justice and the flourishing of all beings

Human dependence on the environment is strongly rooted in the fact that all human beings need natural goods (e.g. fresh water, breathable air, fertile land, forests, and uncontaminated food) that the planet provides in order to survive. *Humans* are bringing about the sixth *mass extinction* in a fragile planet. In the *technological Odyssey of unlimited growth*, the animals, the forests and oceans of the planet have been seriously affected. Due to this, human life has also been seriously damaged. The suffering caused to animals is a mirror of the injustice that prevails in the human world and the lack of solidarity toward life as a whole. Human dependence on the environment is related to issues of distributive justice on different levels since it is recognized that the environmental impact of diverse human activities causes *disproportionate harm* not only to human health but also to nonhuman animals. As is sadly known, «roughly one-quarter of the diseases facing

¹¹ C. BUCHAN, *Michele Angelo Petrone*, «The Lancet», 369, 2007, p. 2154.

¹² S. TOOMBS, *Vulnerability and the Meaning of Illness*, cit., pp. 119-140.

humankind today occur because of prolonged exposure to environmental pollution. Many of these diseases, however, are not easily detected and may be acquired during childhood only to manifest themselves in serious health problems later in adulthood».¹³

Currently, a great number of ecoharms including plastic waste, air pollution and unsafe water are distributed just as unevenly around the world. The *Air Quality Index* correlates the heaviest air pollution areas with those with low socioeconomic status. As Plumwood has noted, «for a range of environmental ills resulting from the institutions of accumulation, then, some considerable degree of redistribution and remoteness from consequences is possible along lines of social privilege. This is the basis of the ecojustice phenomenon known as ‘environmental racism’». ¹⁴ The main concern is that the persons and groups with low socioeconomic status have fewer tools to deal with environmental degradation and to prevent the destruction of vital environmental goods. By contrast, socially privileged groups can perceive, locate and characterize forms of environmental degradation quickly: «When local resources become depleted, they will be best placed to make themselves remote from local scarcities by taking advantage of wider supply sources and markets that continue to deplete distant communities in ways that elude knowledge and responsibility [...] can make themselves relatively spatially, consequentially and epistemically remote from redistributing ecoharms. [...] In terms of their own experience, privileged groups are also likely to be more epistemically remote and distanced from awareness of both their own and nature’s vulnerability and limits». ¹⁵

The above once again emphasizes the movement of denial of our human condition and our vulnerabilities. Socially privileged groups prefer to redistribute ecoharms instead of recognizing the profound interdependence between our common humanity and our vulnerabilities. Since it is possible to redistribute ecoharms spatially, consequentially and epistemically, it is equally plausible to avoid responsibility. In addition, due to the bioaccumulation process it is difficult to assess the ecoharms in the long-term. All this is inescapably linked to environmental justice. The concept of environmental justice should be embracing the idea that not only humankind but all beings have a right to one planetary health that is supportive of their flourishing life.

This vulnerability approach emphasizes that human and animal health are two interrelated and mutually dependent concepts. From this relational

¹³ B. RAUSA, *Environmental Exposure*, in *Encyclopedia of Immigrant Health*, ed. by Sana Loue and Martha Sajatovic Dordrecht, Springer, New York 2012, pp. 613-617.

¹⁴ V. PLUMWOOD, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, Routledge, London-New York 2002, p. 85.

¹⁵ *Ibidem*.

perspective, acknowledge that the environment (both the natural and the artificial one), as well as “non-human life on Earth, has intrinsic value”, and this value is independent of the usefulness these may have for strictly human purposes. Human beings have the duty to contribute so that other species can continue to flourish and we must also protect the integrity of planetary health. Human beings are ontologically interdependent beings with respect to other individuals and we require several forms of care within a moral community. Simultaneously, and because of our embodiment, as human animals we are biologically linked to other forms of life on earth with which we share the diversity of goods. Thus, interdependence demands a new approach of ecological justice rooted in new forms of mutuality, conviviality, responsibility and reciprocity with other forms of life and the unity of life.

3. Conclusion

Rethinking our relationship with particular others (humans), and with nonhuman life (animals, plants and other entities) in an interdependence view we will be able to realize that justice/injustice is not only an issue restricted to the human sphere but perhaps justice and injustice can be something that embraces nonhuman life too. In other words, if we see ourselves not as isolated parts but as beings that are interconnected to and interdependent on the fragile web of life, then the pain of animals, the depletion of the environment and the dramatic massive extinction of species around the world should be regarded and felt in a completely different way. The dramatic deforestation of Amazonia, for instance, should be understood not as something isolated but as an ecoharm capable of affecting the fragile web of life as a whole. Consequently, it is not that just some animals or plants are in danger but all the beings that share the same planet are in danger. In addition, the issue is not that the present generation of human beings is in danger but that the existential situation is that future generations of humans, animals, plants and other entities are in danger. In short: we are together all in danger owing to the very fact that we share the same fragile and still wonderful home planet. In order for us to achieve human flourishing, it must be acknowledged that other species need our care and attention. The exploitative attitude and mastery of nature and the technical dominion of the environment that reigns today all over the world is not only unethical but is also a clear testimony of our stupidity and self-sufficiency. The fragile web of life calls us as never before to recognize the vulnerability of life as a whole. Every being is at risk because every being is interdependent upon every other one. Therefore, we can only achieve our flourishing when recognizing the good of the biotic community as a whole.

DOMENICO CAMBRIA*

L’umano tra scrittura e lettura

A partire dal pensiero di Jacques Derrida

L, uomo scrive perché sarà letto e legge perché ha già scritto. Semplice osservazione dalla quale prende avvio la nostra riflessione per comprendere l’umano, ma ciò comporta una domanda sulla scrittura e la lettura, e su quale forma discorsiva assumono conservando una reciproca apertura. Per svolgere questi temi riprenderemo le due forme di organizzazione testuale, letteratura e filosofia, studiate da Jacques Derrida (1930-2004). Ciò permetterà di mostrare l’identità e la differenza tra due momenti dell’umano: quello dello scrittore e quello del lettore. Il passaggio dall’una all’altra forma consentirà di delineare una figura dell’umano strettamente legata alla pratica della scrittura e della lettura.

1. La scrittura letteraria

1.1. L’apertura del testo

È necessario, innanzitutto, mostrare l’interesse che Derrida ha per la letteratura. Pur essendo egli un filosofo, giudica fondamentale l’inserimento letterario nella sua opera.¹ La convergenza tra la parola filosofica e quella letteraria deve essere cercata nella natura imprevedibile del testo, al tempo stesso estremamente chiaro e necessariamente da decifrare. A tal proposito così si esprime Derrida:

* Dottorando di ricerca in “Contemporary Humanism”, Institut Catholique de Paris / Università di Roma-LUMSA.

¹ Per la riflessione sulla letteratura nel pensiero di Derrida, si veda R. GASCHÉ, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts London 1986; tr. it., *Dietro lo specchio. Derrida e la filosofia della riflessione*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 299-314.

l'evento unico di cui vorrei custodire la traccia, è anche il desiderio stesso che accada ciò che non accade, e dunque una “storia” nella quale l'evento incrocia già in se stesso l'archivio del “reale” e l'archivio della “finzione”. Già avremmo difficoltà non a distinguere ma a separare il racconto storico, la finzione letteraria e la riflessione filosofica.²

È, dunque, impossibile determinarne preliminarmente la forma del testo, poiché esso comporta sempre tracce di scrittura che possono modificare la sua forma di lettura. A volte un testo chiaramente filosofico si presta a una forma di scrittura letteraria e, viceversa, un testo letterario rimanda a riflessioni filosofiche. Si possono, dunque, leggere, secondo questa indicazione, le opere di Derrida dove il limite tra il letterario e il filosofico, tra narrazione e riflessione non può essere definito una volta per tutte; al contrario, l'una si riferisce all'altra. L'una, senza evocare la destinazione dell'altra, ne accoglie la possibilità di accadimento. Derrida, più volte, conferma questo coinvolgimento: «il mio interesse più costante, direi ancor prima dell'interesse filosofico, se possibile, andava verso la letteratura, verso la scrittura detta letteraria».³ Ciò che, qui, occorre valutare è la forma che assume questa «scrittura detta letteraria». La letteratura perde il carattere autoreferenziale, oltre la semplice identificazione con se stessa; essa incarna l'eccedenza tipica del linguaggio. «Non c'è letteratura senza un rapporto *sospeso* al senso e alla referenza. *Sospeso*, vuol dire l'*interdetto* ma anche la *dipendenza*, la condizione, la condizionalità. Nella sua condizione sospesa, la letteratura non può che eccedersi essa stessa».⁴ L'unica legge presente, nel testo letterario, è quella che trasgredisce e che sospende il riferimento diretto al senso immediato. Il testo ha il compito di ripetere lo scrittore nella fragilità della sua esposizione all'altro-lettore.

La mia legge, quella alla quale tento di arrendermi o di rispondere, è *il testo dell'altro*, la sua stessa singolarità, il suo idioma, il suo appello che mi precede. Ma non posso rispondervi in un modo responsabile (e ciò vale per la legge in generale, l'etica in particolare) se non mettendo in gioco, e in pegno, la mia singolarità, firmando, con un'altra firma – perché la controfirma firma confermando la firma dell'altro – ma anche firmando in modo assolutamente nuovo e inaugurale, i due alla volta – ma anche firmando la mia propria firma firmando di nuovo: ogni volta nello stesso modo e ogni volta altrimenti, una nuova volta, un'altra volta, in un'altra data.⁵

² J. DERRIDA, *Cette étrange institution qu'on appelle la littérature* [1989], a cura di D. Attridge, in T. DUTOIT – P. ROMANSKI, *Derrida d'ici, Derrida de là*, Galilée, Paris 2009, p. 255, traduzione nostra.

³ ID., *Ponctuations : le temps de la thèse*, in *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990, p. 443, traduzione nostra.

⁴ ID., *Cette étrange institution qu'on appelle la littérature*, cit., p. 267, traduzione nostra.

⁵ Ivi, p. 285, traduzione nostra.

Se il testo ha senso è solamente in funzione dell'apertura dell'origine – che viene dallo scrittore – per collocarlo in un tempo e in uno spazio sempre differenti – riservati al lettore. Il racconto non cerca più, nel passato, il significato della storia, guarda piuttosto al momento della sua scrittura. Là dove lo scritto prende forma, noi possiamo vedere la mano dell'autore che traccia i segni del proprio nome ed è allora che essa sospende il suo tratto, perché un'altra mano è chiamata a terminare il racconto.⁶ La letteratura svolge, dunque, una storia stratificata di tracce di lettura. Il testo resiste all'azione dell'autore e del destinatario, è estraneo a entrambi nella misura in cui li coinvolge nella sua organizzazione testuale; sostiene la loro manipolazione e, al tempo stesso, si apre a loro. In questa resistenza il testo resta come una ripetizione della sua forma. Questa, nel cambiamento della sua organizzazione, dà vita ad altre forme espressive.⁷ E, così, di seguito. Si tratta, allora, di mostrare che ogni scrittura è testuale e rimanda ad altre forme di scrittura e lettura. «La singolarità differisce da se stessa, si differisce per essere ciò che essa è e per ripetersi nella sua stessa singolarità. Non ci sarà lettura dell'opera – né innanzitutto scrittura – senza questa iterabilità».⁸ Ogni forma espressa, scritta e letta, fa emergere una singolarità che dona nuove aperture altrettanto singolari.

1.2. La letteratura a venire

L'apertura del testo all'interazione tra diverse singolarità ci permette un breve riferimento al rimando politico della letteratura. Porsi una tale domanda significa riprendere, da un ulteriore punto di vista, il problema di quale spazio sia adeguato per parlare di un evento inimmaginabile e, ancor prima, di come esso accada nel tempo di questa narrazione. Parlare di letteratura, all'interno del pensiero di Derrida, rinvia al problema della democrazia. Egli, più volte, fa riferimento alla forma particolare della vita

⁶ Per il rapporto tra autore, nome e scrittura si veda C. LÉVESQUE, *Cette-incroyable-chose-terrible-qui-n'est-pas*, in C. LÉVESQUE – C. V. McDONALD, *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques Derrida*, VLB éditeur, Montréal 1982, p. 103.

⁷ Sara Kofman è tra le prime a valorizzare il rapporto tra la filosofia di Derrida e la nozione di testo: «accordare un'importanza alle note, e a tutto ciò che sembra nel margine del testo detto "principale", non è legittimo se non si ammette la grafica della supplementarietà, un supplemento che non sia un'addizione esteriore a un testo autosufficiente e pieno. [...] L'operazione di "trasferimento" deporta il testo lontano dalla sua fonte, lo rende ellittico, fa comprendere che esso possiede almeno due fonti, mette fine all'idea di un testo rinchiuso su se stesso come un cerchio perfetto. Le note costituiscono delle "riserve" economiche che apprendo su dei testi a venire li annunciano» (S. KOFRMAN, *Un philosophe «unheimlich»*, in L. FINAS – S. KOFRMAN – R. LAPORTE – J.-M. REY, *Ecarts. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, Fayard, Paris 1973, p. 187, traduzione nostra).

⁸ J. DERRIDA, *Cette étrange institution*, p. 286, traduzione nostra.

democratica per spiegare il funzionamento della letteratura, il suo rapporto con l'istituzione e con la sua destinazione.⁹ L'una si riferisce all'altra.

Scrive Derrida: «nessuna democrazia senza letteratura, nessuna letteratura senza democrazia. Si può sempre non volere né questa né quella [...]; si può non considerarle, né l'una né l'altra, come beni incondizionati e diritti indispensabili. Ma non si può, in alcun caso, dissociare l'una dall'altra».¹⁰ La democrazia conserva un'autotutela verso se stessa che la porta a esercitare un'autoimmunità salvifica verso le proprie istituzioni interne. Allo stesso modo, la letteratura deve mantenersi costantemente aperta, essa non può mai essere dichiarata terminata. Ciò nonostante, entrambe devono lottare contro l'autorità dell'istituzione che cerca la codifica della propria struttura e la regolamentazione delle proprie leggi. Come la democrazia resiste a un tale inquadramento contro la propria mobilità, così la letteratura si oppone all'identificazione esclusiva del proprio genere. Entrambe esistono, per Derrida, in un «a venire», in un evento non prevedibile. Considerando la letteratura da questa angolatura possiamo comprendere il rimando fondamentale tra la scrittura e la lettura, poiché solo una tale logica mantie ne l'apertura della singolarità del testo detto letterario. La definizione che Derrida offre della letteratura la lega al modo del suo esercizio: «questa strana istituzione che permette di *dire tutto*, e secondo *tutte* le figure». E subito precisa il senso di questa libertà: «dire tutto è senza dubbio raccogliere traducendo tutte le figure l'una nell'altra, totalizzare formalizzando, ma dire tutto è anche oltrepassare i divieti».¹¹ Ciò sottolinea il superamento dell'inquadramento istituzionale del testo letterario comparabile con la proiezione sempre futura della democrazia. «Non che essa [la letteratura] dipenda da una democrazia insediata, ma mi sembra inseparabile da ciò che si chiama una democrazia a venire, nel senso più aperto e senza dubbio esso stesso a venire dalla democrazia».¹²

La democrazia a venire trova la sua caratteristica nell'impossibilità di determinarne in anticipo le forme e i modi di apparizione, proiettando il suo accadimento in un tempo e in uno spazio che non le appartengono. Così, la letteratura ha dalla sua parte la sorpresa della propria comparsa, oltre le norme e le regole della sua stessa organizzazione. Essa si lega alla promessa del suo accadimento e alla capacità del testo di essere tradotto in

⁹ Per un confronto tra letteratura e politica, si veda G. MICHAUD, «... *le pouvoir de tout dire et de tout cacher...*». *La littérature en democratis*, in M.-L. MALLET (a cura di), *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 2004, pp. 37-72.

¹⁰ J. DERRIDA, *Passions*. «*L'offrande oblique*» [1992], in *Passions*, Galilée, Paris 1993; tr. it., *Passioni*. «*L'offerta obliqua*», in *Il segreto del nome. Chōra, Passioni, Salvo il nome*, Jaca Book, Milano 1997, p. 122.

¹¹ ID., *Cette étrange institution qu'on appelle la littérature*, cit., p. 256, traduzione nostra.

¹² Ivi, p. 257, traduzione nostra. Sullo stesso tema: J. DERRIDA, *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999; tr. it., *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002, p. 184.

modo nuovo. La scrittura letteraria, scritta e letta come letteratura, deborda i margini della sua formazione e interpretazione. Essa abita la fragilità del suo vissuto – la scrittura e la lettura –, così come la democrazia si consolida nel processo storico che la applica. La democrazia deve far appello al suo «a venire» per esercitare il suo spazio di libertà. Così, la letteratura deve mantenere vivo il desiderio della sua originalità – il momento della sua scrittura – e, al tempo stesso, offrirsi alla variazione della sua storia da interpretare – la destinazione della sua lettura. Ciò che deve richiamare la nostra attenzione è il particolare statuto che si riconosce alla letteratura. Corre il rischio di essere sottomessa a un'istituzione e alle sue regole, eppure essa è in grado di sfuggire, di affermarsi e di esercitare una certa libertà. Precisa Derrida: «l'istituzione della letteratura riconosce, in principio o per essenza, il diritto di dire tutto o di non dire dicendo, dunque il diritto al segreto mostrato. La letteratura è libera. Deve esserlo. La sua libertà è anche quella che promette una democrazia».¹³ La letteratura può così esercitare la libertà, orientandosi verso una parola non censurabile, poiché ha la sua proiezione in un futuro che rimane sempre al di là della sua espressività compiuta. La letteratura conserva, dunque, una struttura paradossale: essa è capace di forzare la legge che la vorrebbe circoscrivere all'interno di un codice d'interpretazione tematico-temporale – prossimità minimale con l'autore. Essa occupa, invece, lo spazio particolare che la mantiene sospesa – distanza massimale verso il lettore. Scrive Derrida: «restando in aria, appartiene all'aria, all'essere-in-aria. Abita nell'atmosfera che respiriamo, rimane sospesa nell'aria anche quando tocca. Proprio là dove tocca. Ecco perché la chiamo *meteorica*».¹⁴

La sospensione della letteratura è la caratteristica del suo «a venire», del suo non far parte dell'istituzione, non dover allinearsi con regole e metodologie strettamente identificate. Parla perché capace di assegnare alle parole dei valori sempre diversi rispetto al sistema nel quale vengono scritte e lette. Ecco, allora, che la letteratura si presta, secondo la nostra interpretazione, a dire l'umano in quanto scrittore e in quanto lettore. Essa è scritta al tempo della scrittura e letta al tempo della sua lettura. Essa attraversa la vita dello scrittore – origine compiuta – e quella del lettore – destinazione aperta. Separare una di queste fasi significa annullare il testo nella sua forma vivente. L'autore abita questo margine, cammina nel sentiero della sua scrittura fino al luogo dove egli incontra il lettore: nello spazio bianco della scrittura a venire. Il testo è una lettera che prende forma nel momento del suo rimando a un'origine indisponibile della scrittura e a una destinazione imprevedibile della lettura.

¹³ Id., «Autrui est secret parce qu'il est autre», in *Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Galilée, Paris 2001, p. 398, traduzione nostra.

¹⁴ Id., *Donare la morte*, cit., p. 161.

2. La scrittura filosofica

2.1. Al di là del libro: il foglio

Il secondo punto che trattiamo, per mettere in luce la nostra descrizione della singolarità dell'uomo, concerne la questione della scrittura filosofica. Questa mette a fuoco alcune categorie essenziali al gioco tra scrittura e lettura. Secondo Derrida un primo segnale della convergenza tra la pratica filosofica e quella letteraria è dato dalla medesima partecipazione alla pratica decostruttiva: «la decostruzione la più rigorosa non si è mai presentata come estranea alla letteratura».¹⁵ Il testo non è il libro chiuso, scritto una volta per sempre, rilegato e ripiegato su di sé, bensì è un testo di tracce da interpretare, decifrare e tradurre. È un tema, questo, che appare sin da *Della grammatologia*, dove viene decostruita la rappresentazione del libro chiuso e della totalità metafisica.¹⁶ «L'idea del libro, che rinvia sempre ad una totalità naturale, è profondamente estranea al senso della scrittura. Essa è la protezione enciclopedica della teologia e del logocentrismo contro l'energia dirompente, aforistica della scrittura».¹⁷ Chiudere il libro vuol dire affermare l'unità della presenza che è quella del libro chiuso e sigillato che non rimanda in alcun momento alla lettura, né la prevede nella sua formazione. Esso rimane fedele al logocentrismo: la ripetizione dell'identico che annulla ogni spaziamento dell'alterità. Derrida, chiaramente, associa scrittura e lettura al medesimo oblio: «la lettura e la scrittura, la produzione o l'interpretazione dei segni, il testo in generale, come tessuto dei segni, si lasciano confinare nella secondarietà. Li precedono una verità o un senso già costituiti da e dentro l'elemento del logos».¹⁸

¹⁵ Id., *Psyché. Inventions de l'autre*, in *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, Paris 1998; tr. it., *Psyché. Invenzioni dell'altro*, in *Psyché. Invenzioni dell'altro*, I, Jaca Book, Milano 2008, p. 28.

¹⁶ Per un inquadramento del problema del testo letterario e della sua pratica decostruttiva, si veda il dialogo tra D. Attridge e J.-M. Rabaté, in particolare l'affermazione di J.-M. Rabaté: «la letteratura ha sempre già pensato la disarticolazione o l'apertura decostruttiva che Derrida ha messo in scena, perché essa contiene una conoscenza di se stessa, conoscenza nascosta, latente, non conosciuta. Nessun bisogno dunque di decostruire questi testi dato che già si decostruiscono da soli». E la successiva risposta di D. Attridge: «la decostruzione è un evento, e un evento che fende il tessuto di queste norme, convenzioni e abitudini che ordinano la comprensione. Ma il fatto di dire che essa ha "luogo" ci ricorda anche la sua situazione, una situazione che deriva dal fatto che essa non sia un principio generale della significazione, se non una opportunità, una opportunità pericolosa da cogliere, in un momento e in un luogo particolari» (D. ATTRIDGE – J.-M. RABATÉ, *Le lieu de la déconstruction*, in T. DUTOIT – P. ROMANSKI, *Derrida d'ici, Derrida de là*, cit., pp. 168-171, traduzione nostra).

¹⁷ J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967; tr. it., *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969, p. 37.

¹⁸ Ivi, p. 33.

Il problema della letteratura e della filosofia è, allora, simile: si indirizza la lettura di un'opera verso un destino già previsto dalla logica imposta dall'autore. In questo caso la produzione critica sarà tesa alla ripresentazione di un modello già in atto nell'opera. Invece, il libro non è più lo spazio chiuso che circonda la scrittura, esso diviene la composizione di più pagine bianche, scritte e lette. Il foglio è capace di piegarsi su di sé chiudendosi nel libro o di aprirsi oltre il punto che delimita ogni frase. Il foglio, la carta e la pagina del libro tendono a un movimento di chiusura, ma ciò non può essere assoluto: ogni chiusura già comporta l'ingresso di un'alterità, un passaggio della soglia verso uno sconosciuto. Scrive Derrida: «il foglio protegge esponendo, alienando e innanzitutto minacciando di ritirarsi, ciò che in un certo modo sta sempre facendo. La protezione è essa stessa una minaccia, un'aggressione differente di se stessa e che allora ci torce e ci tortura in un movimento a spirale».¹⁹ Al tempo stesso, il foglio si mostra forte nei propri limiti e fragile nella sua apertura all'esterno, compatto nella sua sovrapposizione, corre il rischio della rottura e dello strappo; unificato quando mostra il dorso ma separato quando offre il frontespizio. Nessuno foglio è mai saturo di parole, poiché conserva, nel margine, lo spazio bianco della scrittura a venire. Questo spazio è, secondo la nostra interpretazione, la lettura: nuova forma di scrittura a partire dalla destinazione delle intenzioni dell'autore. Leggere, essere lettore, vuol dire scrivere continuamente sul foglio, perché questo conserva del bianco per un'altra scrittura. Il foglio chiede di essere dispiegato perché possa apparire, da lontano, un senso. Ed è lì che si trova il lettore. Il gioco del testo conserva questo dinamismo nello spazio della sua scrittura per orientare il lettore al tempo della sua lettura. Così, lo scrittore non è in permanenza limitato nella sua scrittura e il lettore non è già previsto nel racconto.²⁰ È il testo, la sua struttura e la sua tracciabilità che permettono questo gioco di rimandi, al di là della capacità dello scrittore o della competenza del lettore.

il lettore non potrà mai scegliere il proprio posto, né lo spettatore. Il posto in ogni caso è per lui insostenibile di fronte al testo, fuori dal testo, in un luogo in cui potrebbe fare a meno di dover scrivere ciò che leggendo sembrerebbe a lui *dato, passato*, in un luogo in cui sarebbe già davanti a uno *scritto*. Dovendo mettere in scena, egli è messo in scena, egli si mette in scena. Pertanto, il racconto si rivolge al corpo del lettore che è messo dalle cose in scena, essa stessa. «Quindi», scrivendosi, lo spettatore può men che mai scegliere il proprio posto.

¹⁹ Id., *Le papier ou moi, vous savez...*, in *Papier Machine*, cit., p. 263, traduzione nostra.

²⁰ Scrive Michel Lisse: «la presa di possesso del lettore sarà cruenta; la lettura non funziona senza una certa logica sacrificale» (M. LISSE, *Le subjectile* on line, in C. HAYEZ – M. LISSE, *Apparitions de l'auteur. Etudes interdisciplinaires du concept d'auteur*, Peter Lang, Berne 2005, pp. 140-141, traduzione nostra).

Questa impossibilità – ma anche questa potenza del lettore scriventesi – da sempre travaglia il testo in generale.²¹

È l'apertura del testo come traccia che non vieta di domandare la sua ripetizione nella successiva lettura; bensì, apre uno spazio per dire la singolarità dell'uomo scrittore e lettore. Egli è già lettore al tempo della scrittura – scrittore lettore – ed è ancora scrittore al tempo della lettura – lettore scrittore. La scrittura reclama la lettura e la lettura implica la scrittura come processo di definizione dell'umano.

2.2. *Rimandi del testo: la scrittura lettura*

È utile, per concludere, soffermarsi sulla funzione del testo all'interno della descrizione dell'umano attraverso la scrittura e la lettura. Il testo, nel rimando che gioca tra i due estremi della singolarità – lo scrittore e il lettore –, si offre al passaggio della lettura e della scrittura, dall'uno all'altro. Il testo si raddoppia a ogni sua possibile lettura e ulteriore scrittura. Questa possibilità del testo è l'evento della sua comprensione, data dalla sua forma scritta e letta. È la possibilità d'essere letto, d'essere scritto per essere letto, che rende il testo comprensibile. Esso è compreso solo quando è effettivamente letto, quando passa dall'origine della scrittura alla destinazione della lettura. In un tal momento l'origine è barrata, poiché essa non cerca più la coincidenza con se stessa, ma si svela a partire dall'alterità della sua destinazione. L'interpretazione dello scritto è, così, un momento attivo per una nuova elaborazione del pensiero. La fragilità dello scrittore – che si scrive – diventa la scoperta della parola letta. Il problema del testo è, allora, quello della scrittura e della lettura, interne ed esterne al testo, che noi riscriviamo come: *scrittura lettura*. È impossibile determinare cosa il testo voglia dire, perché esso non ha la pretesa di già dire; offre, piuttosto, la sua forma, scritta in una certa maniera, per un'altra forma di lettura altrettanto precisa e determinata. Ciò vuol dire che vi è una responsabilità che porta ad assumere un impegno concreto e attento di lettura. In tal senso, la verità del testo è ciò che accade nella sua capacità di raggiungere diverse fasi di interpretazioni. Ogni testo viene riconosciuto tale nel momento della sua apertura al lettore, poiché permette la traduzione del proprio senso secondo una processualità sempre diversa. Tale è la pratica di scrittura lettura. Il testo, nato come composizione di tracce, offre la sua scomposizione in ulteriori tracce di tracce, scritte e lette. Allora, il foglio è disegnato, il libro è aperto e le parole sono scritte sulla soglia, in attesa del lettore.

²¹ J. DERRIDA, *La Dissémination*, in *La Dissémination*, Seuil, Paris 1972 [1969]; tr. it., *La disseminazione*, in *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 304-305.

La scrittura di Derrida ci ha permesso di giocare questo doppio rinvio: egli scrive per sé, a sé ed è già divenuto altro nel momento della lettura.²² Il problema del testo diventa ben presto il problema del testo *di* Derrida: a partire da quale luogo è possibile, per il lettore, seguirlo? Interrogare il testo diventa, allora, il problema di sapere come leggerlo, di come si possa leggere quella particolare scrittura che rimanda al lettore. Di fronte a uno scrittore come Derrida ognuna di queste singole questioni diventa la soglia del pensiero, il luogo della sosta per iniziare un'altra riflessione. La scrittura mostra la sua destinazione riflessiva poiché il testo è un pensiero inviato da un tempo all'altro, nella natura provvisoria e fragile del suo cammino. Da un uomo, lo scrittore, a un altro uomo, il lettore. Il testo è capace di affrontare il rischio della perdita, della propria morte e di restare nascosto nelle pieghe della sua forma. Esso è sempre un invio, che perde l'origine della sua partenza e tuttavia non possiede la certezza del suo compimento finale. Reclama il rischio di poter essere letto e scritto; esige l'incertezza della sua destinazione, richiede, infine, la possibilità di essere nuovamente riscritto. La lettura di un testo è, allo stesso tempo, la scrittura sul testo. In questo gioco di doppia scrittura lettura si rivela la capacità di tracciare il testo. Esso rimanda alla prima traccia d'autore da cui è sorto, ma nella sua lettura porta a un'altra traccia critica inserita nella traduzione del suo senso.

La transizione verso un'altra forma di concettualizzazione è essa stessa una forma di comprensione, poiché permette di abitare lo spazio della scrittura e della lettura. Spazio che garantisce la sopravvivenza del testo al di là di ogni differenza di genere. Un tale passaggio scaturisce dalla sua possibilità di essere un testo, di essere composto da tracce sempre aperte a un'altra trascrizione esterna. La scrittura, letteraria e filosofica, concerne la possibilità stessa della comprensione del testo, nel passaggio da una singolarità dello scrittore a una singolarità del lettore, da una scrittura della singolarità alla lettura di una singolarità. La filosofia riflette sulla struttura per descrivere questa singolarità che lascia delle tracce, senza le quali ogni testo sarebbe la copia di se stesso e, dunque, né leggibile né scritto. La letteratura narra il passaggio della singolarità, attraverso il racconto di molteplici avvenimenti. Si tratta, dunque, di assumere la responsabilità del testo, che è contemporaneamente politica, filosofica e letteraria. Scrivere e leggere un testo è essere solidali, critici e fantasiosi. È, allora, richiesto un alto grado di partecipazione al testo, a tal punto da essere chiamati a farlo rivivere. Tutto ciò che è scritto resta, tutto ciò che è letto scorre, affinché la singolarità dell'umano possa nominarli.

²² Si veda il commento al doppio della scrittura di Sarah Kofman che scrive: «ogni testo, l'uno trasformato dall'altro, e *a fortiori* quello che si scrive tra loro, non appartiene a nessuna forma, a nessun genere, a nessun modo di letteratura o di filosofia» (S. KOFMAN, *Lectures de Derrida*, Galilée, Paris 1984, p. 144, traduzione nostra).

FRANCESCA SIMEONI*

Fragilità e forza

Il paradosso dell'attenzione in Simone Weil

Negli ultimi scritti di Simone Weil¹ (Parigi, 1909-Ashford, 1943) emerge nitidamente lo sforzo di un ripensamento di civiltà. L'autrice vi lavora con febbrale urgenza negli anni 1942-43, poco prima di morire, mentre da Londra guarda alla situazione del secondo conflitto mondiale e cerca di immaginare quale ispirazione potrà alimentare la civiltà europea del dopoguerra. Risultano significativi, a tal proposito, *L'Enracinement*² e *La personne et le sacré*,³ due testi che possono essere letti in continuità⁴ e che saranno presi in esame in questo contributo.

Secondo Weil ciò che impedisce l'instaurarsi di una civiltà autenticamente umana risiede in alcuni ostacoli, che spingono in direzione opposta: tra essi emergono «notre conception fausse de la grandeur et la dégradation du sentiment de la justice».⁵ Entrambi sembrano accomunati da un rapporto vizioso tra forza e fragilità, il quale, se trasformato positivamente, istituisce invece quella che Weil considera l'ispirazione di un umanesimo possibile.

L'ipotesi di questo contributo è che l'autrice elabori un'idea di grandezza non basata sul criterio della forza, bensì sulla prassi etica dell'attenzione. Quest'ultima ha come suo frutto più proprio la giustizia e come suo ogget-

* Dottore di ricerca in Filosofia, Università di Padova, dottoranda in “Contemporary Humanism”, Università di Roma-LUMSA / Institut Catholique de Paris.

¹ Usciti nella traduzione italiana integrale sotto il titolo di *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, a cura di D. Canciani e M.A. Vito, Castelvecchi, Roma 2013.

² S. WEIL, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949 (tr. it. *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, a cura di F. Fortini, SE, Milano 2007).

³ S. WEIL, *La personne et le sacré*, in *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, pp. 11-44 (tr. it. *La persona e il sacro*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 2017).

⁴ Cfr. F. NEGRI, “*La persona è sacra?*”. *Oltre la trappola del potere. Critica all'idealità disincarnata*, in L. MANFREDA – F. NEGRI – A. MECCARIELLO (a cura di), *Esistenza e storia in Simone Weil*, Asterios, Trieste 2016, pp. 89-112: 92.

⁵ S. WEIL, *L'enracinement*, cit., p. 145.

to elettivo la sventura (*malheur*), che può essere associata alla fragilità in quanto ne è l'esito estremo.⁶ Weil delinea così un'antropologia che nasce dall'ascolto della sventura e che si pone come fondamentale alternativa a una visione del mondo basata sul criterio della forza.

1. Forza e grandezza

La «conception fausse de la grandeur» che soggiace alla civiltà moderna è data da una certa idea della forza, concetto che in Weil sembra attraversare e unire piani diversi: la scienza, la cosmologia, l'antropologia, la storia, la politica. L'autrice riprende il concetto di *force* lungo tutto il corso del suo pensiero, già a partire dall'analisi del marxismo nei suoi scritti giovanili: è pertanto impossibile esplorarne in questa sede la complessità e l'ampiezza⁷. Si cercherà dunque di isolare solo alcuni spunti.

In *L'Enracinement* Weil prende la figura di Hitler⁸ come esempio di una certa idea della forza promossa soprattutto dalla scienza moderna e qualificante tutta la civiltà che approda al XX secolo. L'autrice ritiene di coglierne il nucleo tematico centrale in un passaggio del *Mein Kampf*:

La conception moderne de la science est responsable, comme celle de l'histoire et celle de l'art des monstruosités actuelles. [...] C'est ce qui apparaît dans un passage de *Mein Kampf*: « L'homme ne doit jamais tomber dans l'erreur de croire qu'il est seigneur et maître de la nature... Il sentira dès lors que dans un monde [...] où la force règne partout et seule en maîtresse de la faiblesse, qu'elle constraint à la servir docilement ou qu'elle brise, l'homme ne peut pas relever de lois spéciales ».⁹

Al fondo di queste righe, Weil ritiene di cogliere l'idea alla quale Hitler si richiama: essa consiste nel riconoscere che la forza domina e sottomette

⁶ Nelle riflessioni su forza e attenzione, Weil utilizza sia *faiblesse* che *malheur*. La *faiblesse* corrisponderebbe alla “debolezza”, intesa come mancanza di forza, vigore, potenza; il *malheur* è invece la “sventura”, ossia, secondo Weil, un'esperienza di annichilimento e distruzione che nasce appunto – per contiguità semantica e concettuale – dalla “fragilità”, cioè dalla possibilità di frantumazione (dal latino *frangere*, ossia “rompere”, “spezzare”), anche se l'autrice non utilizza il termine “fragilité”.

⁷ Rimando alle analisi di D. CANCIANI, *Sotto l'impero della forza*, in F. AMIGONI – F.C. MANARA (a cura di), *Pensare il presente con Simone Weil*, Effatà, Torino 2017, pp. 55-88, e F. VELTRI, *Visioni di guerra: Simone Weil fra pacifismo assoluto ed equilibrio della forza*, «Iride: Filosofia e Discussione Pubblica», XXX (2017), pp. 509-532.

⁸ Le riflessioni weiliane sulla Germania totalitaria sono raccolte in traduzione italiana in *Sulla Germania totalitaria*, trad. di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1990 (comprende *Riflessioni sull'origine dell'hitlerismo*).

⁹ S. WEIL, *L'Enracinement*, cit., p. 158.

la debolezza (*faiblesse*) e che essa è il principio primo dell'ordine cosmologico, al quale anche l'uomo deve sottostare e, dunque, che regola anche i rapporti sociali, la politica e il corso della storia. La visione che pone la forza come principio unico entra però in contraddizione con l'idea della giustizia secondo la quale le relazioni umane debbano essere regolate da un criterio alternativo alla forza. L'autrice mette in luce acutamente l'incompatibilità latente tra queste due concezioni, che sono tuttavia compresenti nella cultura novecentesca:

Depuis deux ou trois siècles on croit à la fois que la force est maîtresse unique de tous les phénomènes de la nature, et que les hommes peuvent et doivent fonder sur la justice, reconnue au moyen de la raison, leurs relations mutuelles. C'est une absurdité criante. Il n'est pas concevable que tout dans l'univers soit absolument soumis à l'empire de la force et que l'homme puisse y être soustrait, alors qu'il est fait de chair et de sang et que sa pensée vagabonde au gré des impressions sensibles.¹⁰

L'uomo è certamente sottoposto alla forza che regola l'universo ed egli pare trarre il senso della sua grandezza, ispirazione della civiltà moderna, dall'idea che la forza regni anche sulle relazioni umane. Tuttavia vi è una contraddizione tra forza e giustizia, tra appartenenza alla natura e all'umanità: come può l'uomo sottostare ed esercitare rapporti di forza e al contempo realizzare la giustizia? La mancata contemplazione e assunzione di questa contraddizione fondamentale ha prodotto molti errori nella storia: secondo Weil liberalismo, marxismo, utilitarismo e hitlerismo sono soluzioni che nascono da un equivoco, ossia dall'aver considerato la giustizia come prodotto automatico dell'istituzione di certi rapporti di forza tra gli uomini, siano essi dettati dal criterio del denaro, dell'utile, della lotta di classe o dell'idea di razza eletta. Secondo l'autrice vi è una scelta di fondo da operare: o si concepisce la forza come unico principio, sia sul piano cosmologico che antropologico, oppure occorre ammettere un altro principio accanto ad esso, in entrambi i piani.

La forza va dunque compresa, secondo Weil, come alternativa alla giustizia e, dunque, a una diversa idea di grandezza umana. A tal proposito, è utile recuperare alcuni spunti approfonditi in *L'Iliade ou le poème de la force* (1940).¹¹ Weil si rivolge alla tradizione greca antica, in quanto fonte elettiva di un'irrinunciabile ispirazione di civiltà, che vede condensata nel poema omerico. Secondo l'autrice, l'*Iliade* sarebbe espressione della contemplazione di una verità opposta all'idea hitleriana e moderna della forza come criterio di grandezza: il poeta antico, infatti, osserva e mostra come la forza

¹⁰ Ivi, p. 159.

¹¹ S. WEIL, *L'«Iliade» ou le poème de la force*, in *La source grecque*, Gallimard, Paris 1953, pp. 11-42.

deformi gli animi e produca annichilimento all'interno delle relazioni umane, sia nei vincitori che nei vinti.¹² L'uomo greco contempla così la miseria, più che la grandezza, che definisce la condizione umana sottomessa alla cecità della forza. *L'Enracinement* riprende questa consapevolezza, sottolineando come la sorte dei vinti, coloro che subiscono la forza, sia quella di essere dimenticati, di non esistere. La falsa idea di grandezza consegna poi alla storia solo il racconto dei vincitori: dimentica la parte muta dei vinti, che è stata annichilita.¹³

A partire da questo quadro, l'ipotesi è che il prodotto della forza, in chi la subisce, sia precisamente il *malheur*, concetto che Weil riprende anche nei suoi ultimi scritti. La sventura rappresenterebbe il grado culminante della fragilità (*faiblesse*), la sua evoluzione ultima o forse il suo archetipo originario, ossia la frantumazione, la riduzione a nulla, alla non esistenza. La forza infatti, all'interno delle relazioni umane, sembra necessariamente non solo sottomettere, ma anche produrre la debolezza (*faiblesse*), come suo termine parallelo e come suo risultato, fino alla forma estrema dell'annichilimento (*malheur*) e della dimenticanza. Ciò che sembra interessante è che proprio la sventura, in quanto prodotto e insieme polo dialettico della forza, diventi in Weil il luogo della scoperta di una logica diversa dalla forza stessa e di un'idea di grandezza corrispondente, pur rispettando la distinzione tra il piano cosmologico e quello antropologico.

Weil sembra così spostare l'accento dal cuore dell'ipotesi hitleriana, «la force règne partout et seule en maîtresse de la faiblesse», verso un'altra idea: ovunque la forza tende a produrre annientamento dell'umano. La giustizia si origina dunque come un principio altro, che si associa alla forza alla quale, comunque, l'uomo è costitutivamente sottomesso in quanto appartenente all'universo naturale. Il punto di contraddizione al quale guardare sembra la debolezza stessa, o, negli scritti weiliani, il suo esito estremo, ossia la sventura: in essa risiede infatti la chiave di volta.

¹² Per una prospettiva critica circa la lettura weiliana dell'*Iliade*, cfr. B. MCCOY – M. BERZINS, *Woundedness, Narrative and Community in the Iliad*, in *Wounded Heroes: Vulnerability as a Virtue in Ancient Greek Literature and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 1-36. Sulla lettura della forza come centro tematico del poema omerico, cfr. É. BALIBAR, *Simone Weil et le tragique de la force. À propos de « L'Iliade ou le poème de la force »*, «Cahiers Simone Weil», XXXVIII (2010), 2, pp. 215-236; R. OSBORN, *Geometries of Force in Homer's Iliad: Two Readings*, «Humanitas», XXI (2008), 1-2, pp. 168-178.

¹³ Cfr. S. WEIL, *L'enracinement*, cit., p. 147.

2. Il paradosso dell'attenzione

Dalla contemplazione della fragilità nasce la possibilità di una trasformazione del senso della grandezza che ispira una civiltà: al suo fine l'attenzione esercita un ruolo centrale. È necessario comprenderne il significato e il meccanismo su differenti livelli: tipico del pensiero di Weil è infatti il procedimento di «composition sur plusieurs plans»¹⁴ di uno stesso concetto chiave. Si cercherà pertanto di esplorare l'attenzione dapprima sul piano noetico, poi sul piano etico e infine sul piano metafisico, in rapporto alla forza, intesa come principio cosmologico e antropologico. In questa analisi è necessario partire dall'uomo proprio in quanto l'attenzione ha un legame particolare con la sofferenza e costituisce un punto di vista specifico sull'universo.

In *Attente de Dieu* (1942)¹⁵ Weil declina l'attenzione sul piano noetico e la descrive come uno sforzo dell'intelligenza che ha alla sua base un meccanismo paradossale: è infatti uno sforzo negativo. Esso si fonda sul sovvertimento della prospettiva del soggetto della conoscenza e su una particolare idea di sovranità¹⁶, cioè di rapporto con l'oggetto, con ciò che sta davanti, con ciò che è dato e sottomesso alla presa cognitiva.

L'attention est un effort, le plus grand des efforts peut-être, mais c'est un effort négatif. [...] L'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet [...] Surtout la pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer.¹⁷

L'intelligenza, qui, è concepita come un “lasciar essere”, come l'esercizio di un non-potere, l'attivazione di un vuoto: essa sembra essere posta da Weil in alternativa alla ragione concepita come una delle declinazioni della forza, che infatti reifica e oggettiva. L'attenzione è dunque la disposizione del soggetto che si lascia profondamente abitare dall'alterità, che la ospita senza ridurla, che concepisce l'oggetto come indisponibile a una presa oggettivante, indisponibile alla forza stessa.

¹⁴ Cfr. ivi, p. 195.

¹⁵ S. WEIL, *Attente de Dieu*, Éditions Fayard, Paris 1966 (tr. it. *Attesa di Dio*, a cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 2008⁶).

¹⁶ Sull'idea di sovvertimento della sovranità del soggetto in Weil, cfr. R. FULCO, *Lotta disarmata. Politica e religione in Simone Weil*, «Aut Aut», 376, 2017, pp. 133-148; sulla teoria della conoscenza in Weil, cfr. F. NEGRI, *La passione della ragione in Simone Weil. Dalla ragione naturale alla ragione soprannaturale*, «Dialeghesthai. Rivista telematica di filosofia», XI (2009): [online] <https://mondodomani.org/dialeghesthai/fne01.htm>.

¹⁷ S. WEIL, *Attente de Dieu*, cit., pp. 68-69.

In *La personne et le sacré* (1943) Weil declina successivamente l'attenzione sul piano etico e la associa alla capacità di ascolto della sventura umana. Un tale ascolto è possibile solo per chi abbia affrontato la possibilità estrema della perdita totale, cioè solo per chi abbia assunto la fragilità come dato di verità della condizione umana, propria e altrui, e come criterio di relazione etica, fondamento di ogni morale. Anche in questo caso si tratta di istituire un vuoto ricettivo.

Écouter quelqu'un, c'est se mettre à sa place pendant qu'il parle. Se mettre à la place d'un être dont l'âme est mutilée par le malheur, c'est anéantir sa propre âme. [...] Seule l'opération surnaturelle de la grâce fait passer une âme à travers son propre anéantissement jusqu'au lieu où se cueille l'espèce d'attention qui seule permet d'être attentif à la vérité et au malheur.¹⁸

La ricerca della verità, sul piano noetico, e la ricerca della giustizia, sul piano etico, hanno entrambe bisogno dell'attenzione, ossia della capacità di attraversare e sostenere l'esperienza del proprio annichilimento. Questa possibilità è definita da Weil come "surnaturelle" poiché, appunto, è alternativa al corso naturale della forza e al suo esercizio. L'attenzione divenuta ascolto è così capace di dare esistenza all'altro al posto del suo venir meno e nel luogo del *malheur*: essa è creatrice perché lascia essere ciò che è esposto al vuoto e che altrimenti sarebbe scomparso. È capace di dare parola a "un grido muto", quello della sofferenza, che sarebbe rimasto silenziato dalla legge della forza.

[...] être capable de demander : «Quel est ton tourment ?» [...] c'est savoir que le malheureux existe, non pas comme unité dans une collection, non pas comme un exemplaire de la catégorie sociale étiquetée «malheureux», mais en tant qu'homme.¹⁹

L'attenzione permette dunque che i vinti, cioè coloro che incarnano il *malheur* come condizione umana e sociale, non spariscano, ma entrino nel reale e nella storia, liberandoli dal potere annichilente della forza stessa.²⁰ L'attenzione permette dunque di sospendere il meccanismo della forza che agisce nell'uomo su più livelli, sia all'esterno (come potere di altri uomini e come principio cosmologico), sia al suo interno (attraverso la pressione dei suoi bisogni e la naturale necessità di espansione dell'io, che tende a eliminare ogni suo ostacolo o interruzione). In questo modo essa permette

¹⁸ S. WEIL, *Écrits de Londre*, cit., p. 32.

¹⁹ S. WEIL, *Attente de Dieu*, cit., p. 74.

²⁰ Cfr. E. BEA, *L'attention aux vaincus. Simone Weil et la genèse de la justice anamnestique*, «Cahiers Simone Weil», XXXVII (2014), 3, pp. 215-232.

di vedere che la forza obbedisce a una logica più ampia, che Weil indica come “sapienza eterna”:

Tant que l’homme tolère d’avoir l’âme emplie de ses propres pensées, de ses pensées personnelles, il est entièrement soumis jusqu’au plus intime de ses pensées à la contrainte des besoins et au jeu mécanique de la force. [...] Mais tout change quand, par la vertu d’une véritable attention, il vide son âme pour y laisser pénétrer les pensées de la sagesse éternelle. Il porte alors en lui les pensées mêmes auxquelles la force est soumise.²¹

L’attenzione ha dunque una fondamentale capacità instauratrice, in virtù della sospensione che essa crea nel meccanismo della forza, a partire dal vuoto ricettivo che istituisce. Essa costituisce un significativo paradosso rispetto alla forza, poiché ne inverte la signoria, aprendo a un diverso concetto di grandezza,²² strutturalmente legato alla fragilità umana e al limite. L’attenzione come disposizione noetica e al contempo etica permette così l’accesso a una diversa visione cosmologica. Essa permette infatti di comprendere che:

La force brute n’est pas souveraine ici-bas. Elle est par nature aveugle et indéterminée. Ce qui est souverain ici-bas, c’est la détermination, la limite. La Sagesse éternelle emprisonne cet univers dans un réseau, dans un filet de déterminations. L’univers ne s’y débat pas. La force brute de la matière, qui nous paraît souveraineté, n’est pas autre chose en réalité que parfaite obéissance. [...] Ce n’est pas la faiblesse qui sert docilement la force. C’est la force qui est docile à la Sagesse éternelle.

Questa sapienza eterna, espressione di ciò che è *surnaturel* poiché appunto eccede la meccanica della forza senza tuttavia superarla, secondo Weil si esprime come necessità e si traduce in amore. Non potendo qui sviluppare questi ulteriori concetti, mi limito a sottolineare come il passaggio centrale che l’autrice compie sia quello di mostrare come la necessità che struttura il mondo non sia necessità della forza quale unico principio, ma necessità dell’amore,²³ ossia del “lasciar essere” originario, divino, che dà esistenza all’universo. L’attenzione corrisponde, a più livelli, a questo atto

²¹ S. WEIL, *L’Enracinement*, cit., p. 190.

²² Come osserva Negri, analizzando *La personne et le sacré*, l’attenzione permette di uscire dal meccanismo cieco della forza e di accedere alla giustizia: questo approdo consente una “torsione del simbolico”, una rappresentazione dell’umano che instaura un “immaginario alternativo” capace di trovare parole nuove per interpretare il grido della sventura e per disegnare una nuova visione della civiltà. Cfr. F. NEGRI, *La persona è sacra?*, cit., pp. 106-107.

²³ «Les vicissitudes des choses [...] laissent apercevoir une nécessité impitoyable. Impitoyable, mais qui n’est pas la force, qui est maîtresse souveraine de toute force» (S. WEIL, *L’Enracinement*, cit., p. 188).

originario, a questo principio d'esistenza e permette di coglierne la precedenza ontologica rispetto al principio, apparentemente più evidente, della forza. L'attenzione si pone come cerniera di intermediazione tra la sottomissione alla forza che caratterizza il *naturel* e lo scarto da essa, senza mai uscire da questa dialettica. A mio avviso infatti non si tratta di un'alternativa oppositiva ma di un continuo passaggio da un dominio all'altro, di un percorso di continuo scarto dalla forza attraverso la capacità d'obbedienza, di "corrispondere al limite", cioè di assumerlo senza rimuoverlo.²⁴ Per questo non ritengo si possa parlare in Weil di un dualismo tra forza e attenzione o tra *naturel* e *surnaturel*, bensì, sia sul piano antropologico che cosmologico, di una continua "mediazione",²⁵ di una reciprocità dei due piani e di una osmosi continua tra essi.

Se dunque l'attenzione diventa la chiave dell'architettura dell'anima, il fondamento della morale e il contrappeso alla forza, allora la fragilità, suo corrispondente cardinale, prende posto al centro della civiltà, mostrando come ogni forza abbia come suo corrispettivo un limite, all'interno di una logica più ampia che permette l'esistenza. In conclusione, dunque, una civiltà della giustizia autenticamente umana deve partire dall'attenzione alla fragilità come suo cuore e non dal meccanismo che associa la giustizia all'instaurazione di rapporti di forza. Alla base di questo scarto vi è la fondamentale trasformazione del senso della grandezza umana, la quale nasce dall'attenzione: quest'ultima è il primo passo per la rimozione di quegli ostacoli che impediscono un vero cambio di civiltà.

3. Persona attraverso l'impersonale

Il passaggio dalla forza all'attenzione diventa, sul piano antropologico, un passaggio dalla persona all'impersonale, attraverso l'assunzione del limite. Il rapporto tra attenzione e ruolo dell'impersonale costituisce uno dei nuclei centrali della proposta antropologica di Weil²⁶ ed emerge, in particolare, in *La personne et le sacré*. Attraverso alcuni spunti limitati, sarà possibile,

²⁴ Termine chiave dello studio di R. FULCO, *Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce*, Edizioni Studium, Roma 2002.

²⁵ Il termine "mediazione" è stato assunto dalla critica per descrivere la metafisica weiliana. Cfr. E. GABELLIERI, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Éditions Peeters, Louvain-la-Neuve 2003; Id., *Ontologie de la médiation*, «Question de», XCVII (1994), pp. 75-85.

²⁶ Cfr. C. HAMILTON, *Simone Weil's "Human Personality": Between the Personal and the Impersonal*, «Harvard Theological Review», XCVIII (2005), pp. 187-207, e la raccolta di saggi contenuti in G.P. DI NICOLA – A. DANESE (a cura di), *Persona e impersonale: la questione antropologica in Simone Weil*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009. Per un'analisi critica, si veda inoltre R. FULCO, *Soggetto e impersonale negli ultimi scritti di Simone Weil*, in F. AMIGONI – F.C. MANARA (a cura di), *Pensare il presente con Simone Weil*, cit., pp. 125-166.

in conclusione, tracciare le linee di originalità delle riflessioni weiliane su questo punto.

Innanzi tutto il termine “impersonale” si lega per essenza alla sfera della persona. Secondo Weil la persona e l’idea di “sviluppo della persona”²⁷ dicono dell’umano la sua tendenza naturale all’appropriazione, a chiedere: “perché l’altro ha più di me?”, dunque a rivendicare. La persona in Weil rappresenterebbe, come dimostra l’etimologia, la maschera di un teatro,²⁸ quello giuridico e sociale, che altro non svela se non un rapporto di forze. Su questo rapporto si fonderebbero il diritto e la rivendicazione di diritti.²⁹ Allo stesso tempo la persona svela l’io come una proiezione di forze, poiché ne rivela la dinamica dei bisogni e la tendenza all’autoaffermazione.³⁰

L’esperienza del *malheur* istituisce un punto di rottura radicale della persona³¹ e di lacerazione della sua maschera. Essa instaura un grido di tutt’altro tipo: “perché mi viene fatto del male?”.³² Questo grido, secondo Weil, sgorga dalla fondamentale attesa di bene che abita la persona e che, superandola, la ancora a una dimensione impersonale.³³ Solo lo “spirito di giustizia”, che eccede il diritto in quanto è sostanzialmente amore, può cogliere quel grido.³⁴ Esso ha un decisivo ruolo sociale, ma non può nascerne dalla collettività.³⁵ Esso nasce dalla capacità di attenzione, che è precisamente la capacità del singolo uomo, nell’assoluta solitudine, di trascendere le rivendicazioni della propria persona verso un livello più alto, *impersonale*. Weil associa per analogia questo passaggio al processo artistico e alla fruizione estetica:³⁶ l’autentica bellezza è una forma di perfezione nella quale scompare la traccia della personalità. Le grandi opere, come le grandi scoperte scientifiche, non contribuiscono tanto allo “sviluppo della persona”, bensì proiettano quest’ultima in una dimensione di anonimato nella quale brillano la perfezione della bellezza e della verità.

Ciò a cui Weil sembra additare, in questi casi, si riferisce a un certo rapporto con una trascendenza che si manifesta nell’umano, con qualcosa che è

²⁷ Cfr. S. WEIL, *Écrits de Londres*, cit., p. 25.

²⁸ Cfr. F. NEGRI, *La persona è sacra?*, cit., p. 94.

²⁹ Cfr. S. WEIL, *Écrits de Londres*, cit., pp. 13; 22.

³⁰ Cfr. M. VETÖ, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, Paris 1971, pp. 51-52.

³¹ Come sottolinea Broc-Lapeyre, il *malheur* è un’esperienza involontaria di depersonalizzazione totale e, in questo senso, esso impone il passaggio all’impersonale. Cfr. M. BROC-LAPEYRE, *Le passage de la personne à l’impersonnel*, in F. L’YVONNET (a cura di), *Simone Weil. Le grand passage*, Albin Michel, Paris 2006, pp. 103-118; p. 106.

³² Cfr. S. WEIL, *Écrits de Londres*, cit., p. 14.

³³ In questo senso, come sottolinea Negri, la persona trova nella sua attesa di bene quel nucleo inattingibile che la fonda, pur non appartenendole, e che costituisce la radice dell’obbligo morale da parte dell’altro. Cfr. F. NEGRI, *La persona è sacra?*, cit., p. 100.

³⁴ Cfr. S. WEIL, *Écrits de Londres*, cit., pp. 32-33.

³⁵ Cfr. ivi, pp. 17; 19.

³⁶ Cfr. ivi, p. 16.

altro dalla forza e dal naturale, quindi altro dall'io, e che si ritrova espresso in ciò che Weil chiama “*esprit de justice et de vérité*” e “*beauté*”.³⁷ In tutti questi casi Weil sembra ricorrere all'attenzione come a un meccanismo chiave, a una certa prassi della trascendenza che permette all'uomo di raggiungere la sua vocazione più propria, esattamente passando oltre la dinamica della forza.

Ulteriori linee chiave emergono poi da *La personne et le sacré*. Innanzitutto l'uscita dalla personalità implica l'assunzione del limite:

[...] On n'entre pas dans la vérité sans avoir passé à travers son propre anéantissement ; sans avoir séjourné longtemps dans un état d'extrême et totale humiliation.³⁸

Il limite, nella forma della sventura e in ultima analisi della morte, come frustrazioni ultime del bisogno umano, ha un ruolo strutturante per l'uomo: permette da una parte di non cadere nella prigione dell'io e dei suoi bisogni, dall'altra di non calpestare l'altro uomo, di ascoltare il suo grido di sofferenza, di realizzare l'attenzione e di instaurare un'autentica prassi etica. Quando l'uomo accede alla dimensione del bene, secondo Weil, non è più in una logica che nasce dal bisogno dell'io di affermarsi, non è più nel gioco di forze della persona,³⁹ ma è nell'impersonale: quest'ultimo si mostra così come il contrappeso di autenticità della vocazione personale.⁴⁰

D'altro canto, tuttavia, l'impersonale non implica una distruzione o rimozione della persona, appunto perché non si tratta di un dualismo. La trascendenza instaurata dall'impersonale, infatti, non può più darsi in termini di forza e di annichilimento. In questo senso, è possibile dedurre che solo una trascendenza che si fa impotente, cioè estranea ai rapporti di forza,⁴¹ permette l'umanizzazione: infatti la necessità alla quale la forza obbedisce, come si è visto, non è una forza più potente della forza annichilente, ma è amore.⁴² Una trascendenza che sia ancora irretita nella meccanica della

³⁷ Cfr. ivi, pp. 32-34.

³⁸ S. WEIL, *Écrits de Londres*, cit., p. 31.

³⁹ Cfr. M. BROU-LAPEYRE, *Le passage de la personne à l'impersonnel*, cit., p. 109.

⁴⁰ Come osserva Fulco, «in Weil il contronaturale è vocazione propria dell'uomo», poiché la vera espressione della sovranità del soggetto sta nella possibilità di mettere in atto un'energia opposta a quella della gravità, che lo porta alla conservazione e all'autoaffermazione. Cfr. R. FULCO, *Lotta disarmata*, cit., pp. 142-145.

⁴¹ La stessa Fulco, analizzando il nesso tra politica e religione, parallelo a quello tra potere e giustizia, nota come Weil, partendo da una “fisica spirituale” dischiusa dalle tradizioni religiose e capace di mostrare la via al superamento della forza consentito dalla prassi dell'attenzione, riesce a disvelare le possibilità di una “politica dell'im-potere”, aperta dal sovvertimento della sovranità del soggetto. Cfr. ivi, p. 137.

⁴² «Ce qui a fait obéir la force aveugle de la matière n'est pas une autre force, plus forte. C'est l'amour. [...] La matière est docile à la Sagesse éternelle par la vertu de l'amour qui la fait consentir à l'obéissance» (S. WEIL, *L'Enracinement*, cit., p. 188).

forza origina infatti totalitarismi: crea un ordine *altro* ma che obbedisce a meccaniche di potere. L'impersonale invece implica una trascendenza che corrisponde al limite, che nasce dalla fragilità come suo cuore, che si ricollega all'attesa di bene puro, che crea resistenza all'azione annichilente della forza, perché le sfugge.

4. Conclusioni

A fronte di queste prospettive, rimangono alcuni nodi da esplorare criticamente. Tra essi vi è certamente il rapporto tra il concetto di “persona” (*personne*) e quello di “personalità” (*personnalité*), la categoria di “bene” (*bien*) e il tipo di trascendenza che l'autrice gli riconosce, la dinamica di destrutturazione e ristrutturazione dell'io implicata nel passaggio all'impersonale e il suo rapporto con la centralità dell'attesa del bene.

Mantenendo aperti questi punti interrogativi, è comunque possibile concludere, in base all'analisi fin qui condotta, che per Weil il rapporto tra forza e fragilità sia centrale per comprendere il discriminio tra una civiltà della falsa grandezza e una civiltà veramente umana. Secondo l'autrice l'autentica grandezza, ossia il compimento della vocazione umana, parte proprio dalla contemplazione della fragilità. La *grandeur* non va nella direzione della eliminazione della *faiblesse*, quindi del limite, bensì nella direzione del disvelamento dell'attesa di bene puro che nell'esperienza del *malheursi* rivela. Paradossalmente, in Weil l'amore dell'umano e del mondo si realizzano attraverso il contrappeso di una logica che li trascende. Tale trascendenza favorisce l'umano solo se rinuncia a produrre forza e se assume pienamente la fragilità. L'attenzione, in quanto capacità di passaggio all'impersonale, sembra costituirne la chiave centrale.

KAMILA DRAPAŁO*

On Plants and Jewels

Martha Nussbaum's Vulnerability Approach

To be a good human being is to have a kind of openness to the world, an ability to trust uncertain things beyond your own control that can lead you to be shattered in very extreme circumstances for which you were not to blame. That says something very important about the condition of the ethical life: that it is based on a trust in the uncertain and on a willingness to be exposed; it's based on being more like a plant than like a jewel, something rather fragile, but whose very particular beauty is inseparable from that fragility.

*A World of Ideas. An Interview with Martha C. Nussbaum*¹

Martha Craven Nussbaum's distinguished work is as vast as it is difficult to classify. Nonetheless, if one looks at it from the perspective of its basic problematic, two notions seem central: that of human *capabilities*, and that of human *vulnerability*. The two are interconnected: while in her most recent writings Nussbaum looks at how political arrangements address human vulnerabilities, she also stresses that prior to that we need to conduct a more philosophical-anthropological analysis on the human being, in order to understand «what vulnerabilities should be addressed».² Therefore, her work on capabilities stems directly from her work on vulnerabilities. However, does it not appear to be a contradiction, or at least a paradox? How does capability correspond to vulnerability? Nussbaum does not seem to address this question directly in her works. In an attempt to offer an answer, this article traces and situates Nussbaum's work on capabilities in the context of the notion of *l'homme capable* as developed by Paul Ricoeur. It briefly examines Nussbaum's work on Greek literature and philosophy and, in the final part, analyses vulner-

* PhD Student in "Contemporary Humanism", Australian Catholic University / Università di Roma-LUMSA.

¹ (Bill Moyers, Interviewer) [Interview transcript], 1988. Retrieved from <https://billmoyers.com/content/martha-nussbaum/>.

² *Creating Capabilities* [interview with Martha C. Nussbaum], Harvard University Press: [online] <https://www.youtube.com/watch?v=AoD-cjduM40>.

ability's connection to the notion of suffering and the cataleptic value of literature. In doing so, it attempts to show that the capability approach attempts at dismantling the anthropological conception prevailing in Western philosophical circles, which entails that a human being is an autonomous, rational individual, fully capable of exercising moral judgments.³ Instead, by embracing vulnerability as an inherent aspect of being a human being, capability presupposes a self utterly immersed in and conditioned by social bonds with others. Such an approach allows Nussbaum to situate literature – due to its potential in exposing our vulnerabilities to us – as central for the formation of contemporary democracies.

Capabilities and l'homme capable

In her recent writings⁴ Nussbaum distinguishes and develops ten central human capabilities – a framework for the examination of the political arrangements in various communities. She forms her list based on the conviction that, via self-interpretation and an appeal to certain common sense judgements, we can indicate some distinctive capabilities,⁵ which define 'a human being.' According to her, those capabilities are:

To live to the end of human life of normal length. 2. To have good health, to be adequately nourished and have adequate shelter. 3. Bodily integrity, which includes freedom of movement, personal security, and choice in matters of reproduction. 4. The capacity to use the senses, to imagine, think, and reason. 5. To have attachments to things and people outside ourselves. 6. To form a concept of the good and to engage in critical reflection about the planning of one's life. 7. To recognize and show concern for other human beings, to engage in various

³ See L. PALAZZANI, *Cura e giustizia. Tra teoria e prassi*, Studium, Roma 2017. In her volume, Palazzani, together with many other scholars in the field, stresses that Nussbaum's stance on the vulnerable human being is in flagrant contradiction to Kant's anthropology of the self-sufficient subject.

⁴ See M.C. NUSSBAUM, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, *Women and Human Development: The Capabilities Approach, Sex and Social Justice*, Belknap Press, Cambridge, Massachusetts, and London 2011.

⁵ Nussbaum is inspired by Aristotle's essentialism in *Metaphysics* and draws on his views. However, she calls hers an *internal* essentialism, in order to avoid metaphysical (or transcendental) claims. This has been widely criticised. For example, Paola Bernardini has argued that Nussbaum's approach is functionalist, on the premise that Nussbaum «defines both the body («animality») and reason in functional, rather than metaphysical terms». (Cfr. P. BERNARDINI, *Human Dignity and Human Capabilities in Martha C. Nussbaum*, «Iustum Aequum Salutare», 4, VI (2010), pp. 45–51. Konrad Sawicki, on the other hand, accuses Nussbaum of materialism, individualism, and a cynical approach to human freedom (K. SAWICKI, *Zdolności ludzkie i ich urzeczywistnianie w rodzinie: Koncepcja Marthy C. Nussbaum*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016).)

forms of social interaction. 8. To live with concern for and in relation with other human beings as well as animals, plants and the world of nature. 9. To laugh, to play, to enjoy recreational activities. 10. To participate effectively in political choices that govern one's life. (...) to hold property (...) to work.⁶

Such an approach can serve two aims. Firstly, it is designed as a framework to evaluate and compare the level of life in various areas of the world. Secondly, Nussbaum intends it as a basis for the theoretical analysis concerning anthropological questions, such as «what people are actually capable of doing or becoming in the real world».⁷ Her conception is inspired by, and strongly rooted in, the writings of Aristotle, John Rawls's *Theory of Justice*, Amartya K. Sen's *Capabilities theory*, as well as her fieldwork in India, among others.⁸ It is astonishing that Nussbaum does not engage extensively with the author whose writings intersect with hers not only with regards to capability, but also that of vulnerability or *in-capacity* – Paul Ricoeur. Both authors have published important works on: narrative imagination and ethics, tragedy, conflict and Greek literature. Nussbaum herself recognises those intersections in the chapter *Ricœur on Tragedy: Teleology, Deontology, and Phronesis*.⁹ Ricoeur mentions Nussbaum in various passages of his *Oneself as Another*,¹⁰ particularly with regards to the theme of tragedy in *The Fragility of Goodness*.¹¹ Although their conversation does not extend much further than that, and the two seemed rather reluctant to engage in a dialogue, the intersections of their thought continue to be studied by numerous critics.¹²

In the context of this article, it seems beneficial to briefly look into Ricoeur's account of *l'homme capable*, and his explanation of the link between fragility and capability. Far from using Ricoeur's writings as a theoretical framework to analyse Nussbaum, looking into Ricoeur's thorough analysis of *l'homme capable* seems important when studying the theme of

⁶ M.C. NUSSBAUM, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership. The Tanner Lectures on Human Values*, Harvard University Press, Cambridge 2009, pp. 76-77.

⁷ See the introduction of EAD., *Women and Human Development*, cit.

⁸ K. SAWICKI, *Zdolności ludzkie i ich urzeczywistnianie w rodzinie: Koncepcja Marthy C. Nussbaum*, cit. p. 41.

⁹ M.C. NUSSBAUM, *Ricœur on Tragedy: Teleology, Deontology, and Phronesis*, in: *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, ed. by J. Wall, W. Schweiker, W.D. Hall, D. Hall, Psychology Press, London 2002, pp. 264-276.

¹⁰ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; Eng. trans. by K. Blamey, *Oneself as Another*, The University of Chicago Press, Chicago 1992.

¹¹ M.C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, New York 1986.

¹² See, for example R. KEARNEY, *Poetics of Imagining: Modern to Post-modern*, Fordham University Press, New York 1998; D.R. STEAVER, *A Word About... Reframing soul Competency in Terms of the "Capable Self" in Nussbaum, Sen, and Ricœur*, «The Review & Expositor», CXIV (2017), 2, pp. 146-154; B. THOLEN, *Political Responsibility as a Virtue: Nussbaum, MacIntyre, and Ricœur on the Fragility of Politics*, «Alternatives», XLIII (2018), 1, pp. 22-34.

capability. Indeed, naming capability the «cornerstone of philosophical anthropology»,¹³ Ricoeur situates it more extensively in the philosophical-anthropological tradition and articulates those intuitions that seem present in Nussbaum's earlier writings, but somewhat missing in her later, more politically – oriented approach. As we shall see, the theme of tragedy may indeed be a crucial link between their two *capabilities* approaches.

In Ricoeur's anthropology, a human being is a being, which identifies her/himself by her/his capacities, by what she/he can do.¹⁴ Following Martin Heidegger,¹⁵ Ricoeur explicates the fragility of the human condition and describes the human action as the verification of projects and intentions through posting them in relation to the reality of the world we inhabit.¹⁶ Drawing on, and enriching, Hannah Arendt's account of action as the only essentially human performance,¹⁷ Ricoeur discerns the capacity to say, to act, to narrate, the imputation, and the act of promising as the attributes of *l'homme capable*.

1. The capacity to say means «to produce meaningful discourse spontaneously»,¹⁸ that is: to speak about something to someone following shared rules.

2. The capacity to act is the capacity to «produce events in society and nature. This intervention transforms the notion of events»,¹⁹ which are not merely what happens, but are free and to a certain degree unpredictable.

3. The capacity to narrate confers legibility and intelligibility upon the events, and opens up a possibility of what Ricoeur calls a 'narrative identity' – which assumes that two notions form the human identity: *idem* – that is remaining the same person throughout time, and *ipse* – which «remains unfinished and open to the possibility of being told differently or of letting itself be told by others».²⁰

4. Imputability – a moral capacity, denoting the capability of denoting oneself as the agent of action. Through it «human agents are regarded as the true authors of their acts, regardless of the force of the organic or physi-

¹³ P. RICŒUR, *Ethics and Human Capability: A Response*, in *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, cit., p. 280.

¹⁴ Id., *Becoming Capable. Being Recognized – Devenir capable, être reconnu*, «Esprit», VII (2005), p. 1.

¹⁵ See M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Eng. tr. *Being and Time*, Wiley-Blackwell, Hoboken 1978 [1927].

¹⁶ A. WIERCIŃSKI, *Paula Ricœur antropologiczna hermeneutyka osoby jako l'homme capable*, «Analiza i Egzystencja», XIX (2012), pp. 161-176.

¹⁷ For more on the notion of action and performance see H. ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1998.

¹⁸ P. RICŒUR, *Devenir capable, être reconnu*, cit. p. 2.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

cal causes».²¹ This connotes notions such as responsibility; it determines the possibility of reparation, forgiveness, and promising. It is the capacity, which Hannah Arendt called the only remedy to the unpredictability of the future.²²

Therefore, for Ricœur, a human being is a capable and responsible being in all aspects of her/his life. However, Ricœur stresses the central complexity of the condition of *l'homme capable*, that is: that she/he is a spatial and temporal being, which does not have a god's eye perspective on the course of events, and which inhabits the world with other *capable* human beings. Following Heidegger in stressing that we are a Being *thrown into the world* (see the concept of *Geworfenheit*),²³ Ricœur underlines that the impossibility of seeing the structure of a human being's actions as a whole stems directly from the limited perspective of her/his experience. In order to see the structure whole, one has to consider actions from a spatial perspective, to be able to see various events and occurrences from beginning to end, as a single timeless whole. Ricœur calls this perspective *totum simul*, referring to the way a narrator organizes a story. For Ricœur, this perspective resembles the way a creator sees the universe. It is «a gaze from outside of the limits of human temporality».²⁴

In order to better understand this concept, let us evoke Aristotle's analysis of *peripeteia* (*περιπέτεια*) in *Poetics*.²⁵ For Aristotle, *peripeteia* is the reversal of the plot,²⁶ which is not the outcome of a conscious pursuit by the character, but rather something unpredictable. One of the most impressive examples of *peripeteia*, for Aristotle, is Sophocles' *Oedipus Rex*, a drama about Oedipus who became king of Thebes, only to realize that the man whom he has killed and the woman whom he has married on his way to the throne were, respectively, his father and his mother. Oedipus, although he could not possibly have known that his actions would lead to a family tragedy, plucks out his own eyes out of his sense of guilt. Oedipus's story has long-served philosophers and poets alike as an example of the impossibility of predicting the outcomes of one's own actions. Due to this impossibility, as Arendt puts it, human beings are subjects of their own acts «in the two-fold sense of the word, namely, its actors and sufferers».²⁷ Analogously, in

²¹ *Ibidem*, p. 3.

²² See H. ARENDT, *The Human Condition*, cit.

²³ M. HEIDEGGER, *Being and Time*, §§ 29, 31, 38, 58, 68b.

²⁴ W.C. DOWLING, *Ricœur on Time and Narrative: An Introduction to Temps et récit*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2015, p. 33.

²⁵ As Dowling argues in *Time and Narrative*, Aristotle's *peripeteia* corresponds to Ricœur's account of Mimesis 2. For Ricœur this perspective is both spatial and temporal. For him, spectators traverse the events in the same temporal way as characters, «before there dawns any intimation that the same events might also be seen as a unity of action». *Ibidem*, pp. 31-33.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ H. ARENDT, *The Human Condition*, cit. p. 184.

Ricœur's philosophy, a human being is as capable as she/he is fragile and vulnerable. To every capability corresponds a specific vulnerability – for example, by speaking, I can hurt someone. The same applies to the capacity to act. We can cause, or be subject to, suffering. Since love is also a capacity, the vulnerability that corresponds to it is the possibility of being wounded by the other. To be a capable human being means to be a suffering, vulnerable human being. For Ricœur, as Reich describes it, this condition stems from our fragility, which, «is manifested in the finitude of our corporality, its temporality, and our engagement in the world where we must cope with the permanent possibility of doing evil or being exposed to unhappiness, destruction, and death».²⁸

Nussbaum's Vulnerability: Stressing the Existential Aspect

Ricœur's hermeneutics of *l'homme capable* makes it possible to highlight the crucial connection between capability and fragility. However, as we shall see, Nussbaum's analysis of fragility concentrates on its more existential aspects.

Thirty years ago, in *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Literature and Philosophy*, for the first time drew connections between fragility and living a good (here: flourishing) human life. She begins her analysis by drawing on Aeschylus's *Agamemnon* (458 BCE; *Agamemnon*, 1777), a tragedy about a king that is compelled to make a tragic choice between saving his army at sea or saving his beloved daughter. Nussbaum considers whether a rational person could plan her/his life in such a way as to avoid this kind of conflict. The same question guides her analysis as she moves on to examine Sophocles' *Antigone* (441BCE; *Antigone*, 1729), where the central characters seek to prevent conflict and tension by reducing to the minimum their commitments and love relationships. In the next part, devoted to philosophical works, Nussbaum argues against Plato's ideal of self-sufficiency in the *Republic* and the ideal of restricting one's desires, as proposed by Socrates in the *Symposium*, on the premise of both alienating oneself from the matters of the world and denying our human condition. To seek safety from the contingencies of trust or love sacrifices a quality of life that marks it as human.

Analysing Euripides' *Hecuba*, in the last chapter, Nussbaum considers what it means to be morally good, and what risks it implies. Hecuba tells the story of a Queen of Troy, a now-fallen city, who has lost all she had in the war and has been made a slave. Even under those most extreme circumstances, Hecuba has remained morally firm. However, when her closest friend mur-

²⁸ W.T. REICH, *Taking Care of The Vulnerable: Where Religious and Secular Ethics Meet in a Pluralistic World*, University of Trent, Trent 2011.

ders her beloved son, Polydorus, and leaves the body on the shore without burying it, the roots of her moral life are undone.²⁹ When this most profound and trustworthy friendship ends up being dishonest, she loses all hope and is transformed into a dog. Nussbaum claims that the story teaches us something significant about living a good life: namely, that the condition of such a life *is* vulnerability. To be good is to be exposed to the risk of being morally destroyed. Nonetheless, Nussbaum's message is clear: if we want to live fulfilling lives, we must not shrink from attachments.

Discussing her book in her interview with Bill Moyers, Nussbaum claims that «when this vulnerability is too much to bear it is always possible to flee into your own comfort».³⁰ For her, vulnerability is something that we can choose as our existential approach, or we can renounce it and be rid of it. Her analysis is in line with Cicero's understanding of vulnerability as reflecting the literal meaning of the Latin verb *vulnerare* (to wound). Vulnerability, for him, «means being susceptible to being wounded; figuratively, it means to be susceptible to some significant harm or limitation often characterised by various degrees of weakness, dependency, and defencelessness».³¹ Although in her later writings Nussbaum focuses on the analysis of the vulnerabilities that no one should have to endure (hunger, pain), in the *Fragility of Goodness* she concentrates on relational vulnerability, which she believes to be fruitful and dependent on our free choice. While fragility is ontologically connected with the human condition, relational vulnerability is an existential choice. Nonetheless, according to Nussbaum, the existential courage to be vulnerable is indispensable to those who want to live a genuinely human life. In the next section we shall look into the question of why it is vital for living a good life.

Fragility, Suffering, and the Cataleptic Value of Literature

The stories that Nussbaum recalls, clearly show the downside of being vulnerable. In our private lives, we experience the pain caused by becoming emotionally attached to another person. As Arendt brilliantly and extensively proved in *The Human Condition*, human beings are free and therefore unpredictable beings. There is always a significant risk related to entrusting our heart to another, for we can never gain full certainty that it will not be shattered, as Nussbaum acknowledges when describing the example of Hecuba. Indeed, in the Western philosophical tradition from the Stoics up to Schopenhauer, the idea of a solitary life devoted to introspection and

²⁹ *A World of Ideas* [An Interview with Martha C. Nussbaum], cit.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ W.T. REICH, *Taking Care of the Vulnerable*, cit., p.10.

free from the risks and pains of life, has attracted and fascinated the world's greatest minds. The idea appears very tempting, after all, who would not want to avoid life's uncertainties and risks?

And yet, the value of taking risks to live a *good life* has become an important topic in contemporary thought. Józef Tischner, a Polish philosopher, once wrote that «in order to live you have to risk your life».³² For Tischner, only when one realizes that there is much more to life than merely “staying alive”, and when one finds values that are greater than life itself and is therefore ready to risk one's life for the sake of those values, does one start living. On the other hand, the inability to risk one's heart in love, friendship, or other intersubjective human relations, makes one's life somewhat less worth living. Nussbaum's call not to shrink from attachments appears to be in line with Tischner's idea that a life without such relational risk-taking is no life at all. While Nussbaum has never come across Tischner's writings, she was familiar with, and influenced by, another great thinker who praised taking risks in life – Friedrich Nietzsche.

From his writings, we can extract two arguments for accepting suffering as an inherent aspect of life: first of all, it leads to greater joy, greater fulfilment,³³ and secondly, it gives us the possibility of developing a greater self-knowledge. Sceptical of the idea that suffering makes us better persons, he was nonetheless convinced that it makes us more capable of being profound. A professor of Classical Philology at the University of Basel, in his works he often evokes the Greek idea of *pathei mathos* (πάθει μάθος)³⁴ learning through suffering. The term derives from Aeschylus' *Agamemnon* and has greatly inspired Nussbaum, who has devoted many of her works to the investigation of the role that intense emotions play in the development of our self-knowledge. Indeed, *The Fragility of Goodness*, as well as her later works on emotions, resonate with the Nietzschean affirmation of life. This theme

³² J. TISCHNER, *Krótki przewodnik po życiu*, Znak, Kraków 2017 [my translation].

³³ Nietzsche believes that suffering and joy function in some kind of balanced way. In an alluring passage from *The Gay Science* he writes: «what if pleasure and displeasure were so tied together that whoever wanted to have as much as possible of one, must also have as much as possible of the other – that whoever wanted to “jubilate up to the heavens”, would also have to be prepared for “depression unto death?”» (F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, Eng. tr. by T.W. Kaufmann, *The Gay Science*, Random House, Toronto, 1974 [1882], p. 85).

Secondly, Nietzsche relentlessly stresses that real fulfilment comes from struggle and pain. Alan de Botton, commenting on Nietzsche's works, writes: «In the interval between initial failure and subsequent success, in the gap between who we want one day to be and who we are at present must come pain, anxiety, envy, and humiliation» (A. DE BOTTON, *The Consolations of Philosophy*, Penguin Books, London 2001, p. 215).

³⁴ For an extensive analysis of *pathei mathos* see, for example, D.B. LOMBARD, *Pathei Mathos in Three Tragedies of Euripides*, Randse Afrikaanse Universiteit, Johannesburg 1984.

is also central in her book *Love's Knowledge*,³⁵ where she elaborates on the problematic interplay between reason and heart and the ways each of them informs our self-understanding. In her later works, she expands those considerations in the treatises on the intelligence of the emotions.³⁶

One of the most compelling passages of *Love's Knowledge* is Nussbaum's analysis of Marcel Proust's *In Search of Lost Time*. The main theme of his book is the interplay between heart and reason in providing us with the knowledge of ourselves. The protagonist of the story, Marcel, has convinced himself by means of the intellect that he does not love his fiancée, Albertine. It is only after her tragic death, and the unbearable sorrow it caused Marcel, that he realises he did in fact love her. Nussbaum, carefully analysing the story, evaluates Proust's stance that «knowledge of the heart must come from the heart – from and in its pains and longings, its emotional responses».³⁷ As Christopher Insole points out, Nussbaum is suspicious of Marcel's epistemology of the heart,³⁸ as well as the sudden turn from rejection to love, caused by the death. Nonetheless, as her analysis progresses, Nussbaum seems to become fond of the idea that reason and intellect, mixed with habit, are efficient tools in obscuring the truth about ourselves from ourselves:

The shock of loss and the attendant welling up of pain show him that his theories were forms of self-deceptive rationalisation – not only *false* about his condition but also manifestations and accomplices of a reflex to deny and close off one's vulnerabilities that Proust finds to be very deep in all of human life.³⁹

According to Nussbaum, Marcel has succeeded in manipulating his self-knowledge by means of rationalisation. It is only an extremely intense emotion, in this case 'pain', that has brought about the truth concerning his condition: «I had been mistaken that I could see clearly into my own heart. But my knowledge (...) has now been brought to me (...) by the abrupt re-

³⁵ M. C. NUSSBAUM, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1992.

³⁶ Nussbaum develops her idea on the importance of the emotions in EAD., *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston 1995. She further elaborates it in her later books, such as EAD., *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*, Princeton University Press, Princeton 2004; EAD., *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* Cambridge University Press, Cambridge 2008; EAD., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 2009, which evaluates the importance of emotions in politics. Her most recent publications focus on the role of the emotions of anger and fear in shaping the current political scene: EAD., *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, Harvard University Press, Harvard 2016, and EAD., *The Monarchy of Fear: A Philosopher Looks at Our Political Crisis*, Simon & Schuster, New York 2018.

³⁷ EAD., *Love's Knowledge*, cit. p. 8.

³⁸ CH. INSOLE, *The Realist Hope. A Critique of Anti-Realist Approaches in Contemporary Philosophical Theology*, Rutledge, Abingdon 2016, p. 200.

³⁹ *Ibidem*, p. 264.

action of pain».⁴⁰ Nonetheless, according to Nussbaum, in order to develop an understanding of ourselves, we do not need to seek extreme emotions or extreme suffering. In life, it is sufficient that we read good literature.

Nussbaum demonstrates how literature is strikingly revealing for our lives, as it gives access to a vast range of emotions, which in real life would probably take years to experience. Moreover, it exposes human vulnerability as inherent in every human life. Writers find the words to describe the fragile experiences of our inner lives, guide us in discovering our own selves. In her study, Nussbaum invites us to consider this tragic vulnerability and the impossibility of controlling our lives rationally as potential sources for human empathy, goodness, and morality.

Nussbaum is by no means alone in such considerations. It is beneficial to mention that in the second half of the last century, philosophy has experienced the so-called ‘narrative turn’. Philosophers such as Arendt, Ricoeur, Taylor, McIntyre, Rancière, stress the cognitive, ethical, and psychological value of reading.⁴¹ But before that, ever since philosophy has questioned the Cartesian idea of self – transparency of the subject to itself, it has been noted that the philosophical-scientific language was not capable of describing the complex identity of the subject. Great literature, according to them, has the potential, due to its cataleptic⁴² value, to speak to the hearts and minds of human beings, when it employs the right tools to do so.

What is perhaps most compelling in Nussbaum’s writings is that she regards the formation of a compassionate public psychology as key to the development of a virtuous civic society. Such a society, according to her, is able to approach problems with a constructive future-directed attitude, rather than an attitude of resentment and revenge. Literature is crucial for contemporary democracies, since, according to Nussbaum, we need «citizens who admit that they are needy and vulnerable, and who discard the grandiose demands for omnipotence and completeness that have been at the heart of so much human misery, both public and private».⁴³ Literature and politics, in Nussbaum’s writings, seem to be more conditioned by each other than ever before. Nonetheless, this fascinating topic needs a more thorough analysis, which I hope to develop in my further work.

⁴⁰ M. PROUST, *In Search of Lost Time*, Everyman, London 2001, p. 265.

⁴¹ M. REUT, *Sokratejskie pytanie, wyobraźnia narracyjna i światowe obywatelstwo*, «Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja», LXVI (2014), p. 9.

⁴² From the Greek *kataleptikē*, derived from *katalambanein*, meaning “to apprehend,” “to firmly grasp.”

⁴³ M. C. NUSSBAUM, *Hiding from the Humanity: Disgust, Shame and the Law*, cit. p. 17.

Alla ricerca di un nuovo umanesimo

Figure di consonanza tra Mallarmé e Debussy

Comparare le opere di Mallarmé e Debussy dopo i numerosi studi condotti su *L'Après-midi d'un faune* e le sue successive riletture (in chiave musicale, pittorica, coreutica)¹ potrebbe sembrare una sfida ardua e, allo stesso tempo, poco gratificante. Tuttavia, a nostro avviso, è nell'utilizzo di un approccio comparativo e intersezionale tra musica e letteratura, nella prospettiva di arricchire una branca interdisciplinare ancora pionieristica e (soprattutto in Italia) poco esplorata, che risiedono le maggiori ricompense di questa ricerca ancora agli albori.

Perché scegliere di intraprendere il sentiero dell'analisi comparativa, ovvero, per dirla con Daniel Albright (1945-2015), massimo studioso del settore, della panestetica² (dell'unità e diversità di tutte le arti), per fare luce sulla fragilità dell'umanesimo contemporaneo? La permeabilità artistica, l'osmosi tra danza, pittura, letteratura e musica, è uno dei caratteri principali del Modernismo, in cui inizia a emergere la figura dell'artista poligrafo. Poligrafo è il compositore-scrittore che, già dalla seconda metà dell'Ottocento, come nell'esempio più eclatante di Richard Wagner, rivendica il diritto di scrivere sui più disparati argomenti, dalla filosofia di Schopenhauer alla teorizzazione del *Gesamtkunstwerk*, che troverà compimento nel teatro di Bayreuth.

Il Modernismo, tempo di crisi della coscienza individuale, del rapporto con l'altro e della conoscenza del reale, nonché delle strutture linguistiche, sociali e religiose, è un'epoca di cui siamo figli. Nel connubio artistico creato dall'intersezione delle opere di Debussy e Mallarmé, si tratterà di far luce sulla sfera simbolica, dimensione essenziale all'umano, per quanto di non facile comprensione. Il simbolo, unione di due elementi concreti che

* Dottoranda di ricerca in “Contemporary Humanism”, Università di Roma-LUMSA / Australian Catholic University.

¹ Segnaliamo, tra gli altri: J.N. ILLOUZ, *L'Après-midi d'un faune et l'interprétation des arts : Mallarmé, Manet, Debussy, Gauguin, Nijinski*, «Littérature», 168, 2012, pp. 3-20.

² D. ALBRIGHT, *Panaesthetics: On the Unity and Diversity of Arts*, Yale University Press, New Haven 2014.

veicolano uno o più contenuti, producendo un senso ulteriore,³ è generato dalle figure di consonanza⁴ prodotte dal dialogo tra poesia e spartito.

Con l'avvento di una filosofia del linguaggio in cui, per dirla con Wittgenstein, la comprensione di una frase è molto simile alla comprensione di un tema musicale,⁵ l'*overlapping* tra due arti, entrambe temporali, come la poesia e la musica, può fornirci una parziale risposta per creare un terreno di opportunità in cui la dimensione umana e artistica possano sopravvivere nel mondo contemporaneo.

A questo fine, traceremo dapprima un quadro della visione estetica di Mallarmé, che ha ribadito più volte, nella sua prosa e nel suo epistolario, l'essenzialità della musica nella sua poetica, che conferisse mistero e nuovo lustro a un linguaggio ormai saturo; in seguito, analizzeremo le prime 23 misure del *Prélude à l'Après-midi d'un faune* di Debussy, comparandole con il testo mallarmeano. Per concludere, suggeriremo un'affinità nel procedimento creativo del poeta e del compositore, che si realizza con mezzi specifici del linguaggio poetico e musicale.

1. La musica nella poesia mallarmeana

Forse nessun poeta, tanto spesso tacciato di oscurità, difficoltà ed ermetismo, incarna il paradigma dell'uomo-artista contemporaneo quanto Mallarmé. Per tutta la sua esistenza, egli combatte con una fragilità strutturale, causata dalla sua salute cagionevole, dalla sua sensibilità esasperata, dai lutti che si abbattono su di lui in giovane età (la perdita della madre e della sorella) e in età adulta (la morte del figlio Anatole, a soli nove anni). La sua parabola è quella dell'uomo moderno che non trova il proprio posto nel mondo: un dramma quotidiano e domestico che non possiede il carattere vivace, vitale e onnicomprensivo dell'odissea joyceiana, ma che è segnato dai temi chiave della letteratura del Novecento: impotenza, frustrazione, sterilità, profonda insoddisfazione e incomprensione dell'ambiente circonstante e dei propri simili. La sua coscienza, nelle frenetiche ore di lavoro notturno, risuona come la cassa di una mandola abbandonata, un'immagine cara alla sua poetica.⁶ L'albatro di Baudelaire, deriso e ferito dai rozzi marinai, ma maestoso finché si libra nell'azzurro sconfinato, diviene un

³ T. TODOROV, *Théories du symbole*, Éditions du Seuil, Paris 1977.

⁴ « [...] fundamental units of the mixed arts – figures of consonance, one might call them, in the sense of presupposing a deep concord among artistic media». D. ALBRIGHT, *Untwisting the Serpent*, University of Chicago Press, Chicago 2000, p. 6.

⁵ *Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1930-32*, cit. in D. ALBRIGHT, *Modernism and Music: An Anthology of Sources*, University of Chicago Press, Chicago 2004, p. 25.

⁶ Cfr. S. MALLARMÉ, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade. Paris 1998, t. I, *Dossier des « Poésies »*, *Une dentelle s'abolit*, p. 101.

cigno morente, al cui canto perfino l'azzurro dalla *sereine ironie*⁷ si mostra vuoto, indifferente.

La musica sembra colmare questo doloroso isolamento, infondendo nuova linfa vitale a un linguaggio poetico ormai saturo. La musica, come strumento complementare al verso, da modularsi sulla parola, è in grado di operare quel *miroitement en dessous* che è, secondo Bénichou,⁸ la cifra della poesia mallarmeana. Questo tema ricorre quasi maniacalmente nella prosa di Mallarmé, che dichiara di ricercare, in *Crise de vers*,⁹ «[...] un art d'achever la transposition, au Livre, de la symphonie ou uniment de reprendre notre bien : car, ce n'est pas de sonorités élémentaires par les cuivres, les cordes, les bois, indéniablement mais de l'intellectuelle parole à son apogée que doit avec plénitude et évidence, résulter, en tant que l'ensemble des rapports existant dans tout, la Musique». E ancora: «[...] que la Musique et les Lettres sont la face alternative ici élargie vers l'obscur ; scintillante là, avec certitude, d'un phénomène, le seul, je l'appelai l'Idée».¹⁰

Questo *déplacement avantageux*, trasferimento o trasposizione fruttuosa tra la musica e le lettere, si realizza in modo dialogico, relazionale, facendo sì che entrambe le arti conservino la loro specificità: non fusione wagneriana, quindi (della quale Mallarmé non era entusiasta), ma resistenza uguale e contraria di un'arte a essere penetrata dall'altra. Una concezione estetica che non potrebbe dispiegarsi meglio ne *L'Après-midi d'un faune*, un'egloga in cui il Fauno non è più l'audace conquistatore di due ninfe opposte, seppur abbracciate (castità e sensualità, arte e vita o, come suggerisce Illouz, poesia e musica),¹¹ ma il poeta-sognatore che commette il crimine di volerle separare,¹² portandole alla fuga.

Come evidenzia Richard, la musica è lo strumento prediletto da Mallarmé per attuare uno dei suoi processi alchemici preferiti: quello della vaporizzazione della realtà.¹³ Essa è associata, inoltre, a una dimensione edenica di purezza e ingenuità, racchiusa nell'immagine del giglio.¹⁴

Il poeta si mostra geloso della propria opera che, dopo essere stata rifiutata da Banville e Coquelin per il Terzo Parnaso Contemporaneo, pubblica

⁷ S. MALLARMÉ, *Œuvres Complètes*, cit., t. I, *Poésies*, “L’Azur”, p. 14.

⁸ P. BÉNICHOU, *Selon Mallarmé*, Gallimard, Paris 1995, p. 31.

⁹ S. MALLARMÉ, *Œuvres Complètes*, cit., t. II, p. 212.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ J.N. ILLOUZ, *L'Après-midi d'un faune et l'interprétation des arts*, cit., p. 4.

¹² «*Mon crime, c'est d'avoir [...] divisé la touffe échevelée/De baisers, que les dieux gardaient si bien mêlée*», in corsivo nel testo originale (vv. 82-84). Questa citazione e le seguenti fanno riferimento a S. MALLARMÉ, *Œuvres Complètes*, cit., t. I, *Poésies*, “L’Après-midi d'un faune”, pp. 22-25.

¹³ J.P. RICHARD, *L'univers imaginaire de Mallarmé*, Éditions du Seuil, Paris 1961, pp. 392-398.

¹⁴ «*Lys! et l'un de vous tous pour l'ingénuité*», v. 37.

a sue spese dall'editore Derenne, con illustrazioni del pittore impressionista Édouard Manet. Rifiuta inoltre l'offerta di un oscuro compositore, tale Emmanuel Lombardi, di trasporre il suo *Après-midi* in musica, replicando che credeva di averlo fatto lui stesso.¹⁵

Tutto cambia con l'incontro di Debussy, che si rivela fatidico. Giovane musicista promettente, vincitore del prestigioso *Prix de Rome*, il trentenne Claude mostra una sorprendente affinità elettiva con il poeta, ormai divenuto celebre nel panorama culturale parigino con i suoi *mardis*, ai quali sono ospiti Verlaine, Monet, Banville, Mendès e quasi tutte le personalità di spicco dell'epoca. Debussy mostra una sensibilità poetica precoce, che lo porta a mettere in musica le *Ariettes Oubliées* di Verlaine, i *Cinq Poèmes de Baudelaire* e la poesia *Apparition* di Mallarmé, per poi approdare, tra il 1892 e il 1894, alla genesi del suo capolavoro indiscusso: il *Prélude à l'Après-midi d'un faune*.¹⁶

2. Analisi comparativa tra testo poetico e musicale: primi risultati

Numerosi sono stati i tentativi di inquadrare il *Prélude* nella musica tonale, avvalendosi, ad esempio, dell'analisi schenkeriana.¹⁷ Basandosi sul principio che ciò che appare sullo spartito è *foreground* (superficie) e, attraverso la scomposizione dei meccanismi tonali e armonici che sottendono allo spartito (*middle ground*), si arriva a generare una singola *Ursatz*, la struttura profonda della composizione, basata su un accordo che genera ogni elaborazione melodica e armonica successiva. Questo approccio ha il pregio di unire l'analisi armonica ai meccanismi contrappuntistici, di cui Debussy era maestro indiscusso. Non ne negheremo l'utilità, per quanto esso presupponga una tonalità di base, e sia già stato tentato, tra gli altri, da Brown, che individua dei campi tonali (seppur ambigui) come centri gravitazionali del *Prélude*.¹⁸ Tuttavia, in questa sede, ci sembra più proficuo concentrarci

¹⁵ Aneddoto riportato in J.N. ILLOUZ, *L'Après-midi d'un faune et l'interprétation des arts*, cit., pp. 3-20.

¹⁶ Prima esecuzione del 22 dicembre 1894 alla Société Nationale de Musique di Parigi. Tutti i riferimenti dallo spartito rimandano a C. DEBUSSY, *Prélude à l'Après-midi d'un faune*, E. Fromont, Paris 1895.

¹⁷ L'analisi più influente in area statunitense, basata sul principio che la musica tonale si fondi su una gerarchia e stratificazione di livelli successivi, a partire da una cellula fondamentale, chiamata *Ursatz*. Per l'applicazione di quest'analisi al *Prélude* di Debussy, si veda D. ISAAC, *An Analysis of the Harmonic Unity of Debussy's Prélude à l'Après-midi d'un faune: A Thesis Submitted to The Faculty of Thomas Aquinas College*, Santa Paula 2005.

¹⁸ M. BROWN, *Tonality and Form in Debussy's "Prélude à l'Après-midi d'un faune"*, «Music Theory Spectrum», 15, 1993, pp. 127-143.

sulla metodologia proposta da David Isaac,¹⁹ che rintraccia altri tipi di unità strutturale nel *Prélude*, ma diversi dai procedimenti tonali, all'insegna della corrispondenza e della ripetizione ritmica, melodica e armonica.

I ritmi ternari semplici e composti, l'alternanza dei *divisi* e dei *pizzicati*, i tremoli nella sezione degli archi (e, a b. 95, al clarinetto) ci fanno percepire l'unità dell'opera, che riposa sulla fragile bellezza di un magistrale quanto delicato equilibrio timbrico. Allo stesso modo in cui Mallarmé usa il verso come strumento essenziale del proprio *creusement* poetico, Debussy sceglie gli accordi, costituenti la struttura "verticale" della composizione, come elemento unificatore. Nella partitura ricorrono spesso gli stessi intervalli, in particolare seste aumentate, settime maggiori e minori, settime diminuite e semidiminuite, e addirittura accordi molto estesi di undicesime e tredicesime. Queste aree di tensione, causate dall'abbondante presenza di alterazioni (in particolare diesis) e cromatismi, risolvono spesso su un accordo perfetto, ovvero consonante, di quarta, quinta od ottava, che suggerisce all'ascoltatore la somiglianza con una cadenza classica. Illusoria anch'essa, visto che l'unica successione dominante-tonica, ovvero la cadenza perfetta, si trova solo a bb. 104-5, con l'introduzione trionfale della tonalità di Mi maggiore, a un passo da una fine che spegne quest'unica affermazione nell'assenza di ogni vibrazione sonora.

3. Una linea sonora, vana e monotona

Il preludio si apre con un *doux et expressif* in *piano*, affidato al *solo* del flauto, che gravita intorno all'intervallo di quinta diminuita LA#DO#MI. Il tema ricorre più volte: in particolare, nella sezione qui analizzata, a b. 11 (invariato: omofono e omoritmico), a b. 21 (per aumentazione ritmica), e all'inizio di b. 23, fermandosi sul tono di LA, su tempo ternario composto di quattro movimenti di 12/8, di più ampio respiro rispetto al 9/8 iniziale.

Fig. 1, bb. 1-4, Flauto solo.

¹⁹ D. ISAAC, *An Analysis of the Harmonic Unity of Debussy's Prélude à l'Après-midi d'un faune*, cit., pp. 26-33.

La prima misura inizia con un cantabile tranquillo e meditativo, che presenta, nondimeno, un intervallo sgraditissimo a tutti i teorici dell’armonia fin dal Medioevo: quello di quarta aumentata (SOL-DO#), ovvero di tritone, in quanto dato dalla successione di tre toni interi (SOL-LA, LA-SI e SI-DO#), e denominato *diabulus in musica* per la sua dissonanza. Potremmo ravvisare uno scherzo di Debussy, che rimanda giocosamente al fauno/satiro di Mallarmé, sorta di diavolo pagano con tanto di corna e zoccoli. Il tema ha un andamento sospeso, sognante, quasi prosodico: la scelta di affidarlo solamente al flauto, mentre il resto dell’organico tace, traduce gli arabeschi del fauno-musicista, che lo ha ricavato dalla «*maligne Syrinx, instrument de fuite*» (vv. 52-53), tagliando le canne ad altezze diseguali e creando la musica soffiandovi dentro.²⁰

In particolare, questa cellula di quattro battute, dall’estensione intervallare contenuta, che orbita sui toni del DO# e del LA#, suggerendo un’atmosfera luminosa e vibrante nella sua eccedenza (i diesis aumentano di un semitono la nota davanti alla quale sono posti, mentre i bemolli la abbassano), è equiparabile alla «*sonore, vaine et monotone ligne*» (v. 51) del Fauno mallarmeano. “Sonora” in quanto vibrante, creata dal suo soffio; “vana”, ovvero sia futile che, forse, vanitosa, frutto di una riflessione narcisistica, “monotona” in quanto oscillante su diversi toni vicini, ma senza mai risolvere nell’affermazione di una tonalità definita; “linea”, in quanto linea melodica. “*Ligne*” come cellula sia dello spartito che del verso, e, nel contesto dell’egloga, strumento de-realizzante, che porta all’astrazione delle ninfe e all’elevazione della melodia del flauto. Esse svaniscono entrambe, attraverso quel processo di vaporizzazione già individuato da Richard.²¹

L’incipit scelto da Debussy, nella sua trasposizione musicale, è rintracciabile nei versi 42-51 che, secondo Bénichou,²² meglio descrivono l’estetica mallarmeana, e che costituiscono il vero inizio cronologico della poesia, in cui il Fauno torna bruscamente al presente e all’unica compagnia del proprio «*chant crédule*» (generatore di chimere e illusioni, come la poesia mallarmeana):

Mais, bast! arcane tel élut pour confident
 Le jonc vaste et jumeau dont sous l’azur on joue :
 Qui, détournant à soi le trouble de la joue
 Rêve, dans un solo long, que nous amusions
 La beauté d’alentour par des confusions

²⁰ Il mito è riportato in OVIDIO, *Metamorfosi. Con un saggio di Italo Calvino*, Einaudi, Torino 1994 [1979], I, 689-712.

²¹ P. RICHARD, *L’univers imaginaire de Mallarmé*, cit., p. 392.

²² P. BÉNICHOU, *Selon Mallarmé*, cit., “L’Après-midi d’un faune”, pp. 215-30.

Fausses entre elle-même et notre chant crédule ;
 Et de faire aussi haut que l'amour se module
 Évanouir du songe ordinaire de dos
 Ou de flanc pur suivis avec mes regards clos
 Une sonore, vaine et monotone ligne.

Da notare gli abbondanti riferimenti musicali di questi versi: in primis, il “*solo long*” del flauto, che potrebbe aver fornito l’ispirazione per l’inizio del *Prélude*; inoltre, il verbo “*module*”, che rinvia alla modulazione, ovvero al passaggio da una tonalità all’altra. Un cambio di stato è operato attraverso l’amore, trasmutazione alchemica di una realtà che, facendosi linea, evapora verso il cielo.

4. Dove nascono i flauti

Un breve ponte (bb. 5-10) in cui prevalgono lunghi accordi cromatici in *pianissimo*, ritmi ternari e sincopati del clarinetto (aerofono dal timbro più scuro del flauto) e suoni attutiti, in sordina, ci trasporta al regno brumoso del ricordo, impreziosito da un glissando dell’arpa (b. 6). A b. 11 il tema compare nuovamente, sempre affidato al flauto senza alcuna variazione, in *piano*. Ben lungi dall’essere accompagnato da tutta l’orchestra, come nei poemi tonali o nei concerti dell’epoca,²³ esso è reso incerto e instabile da un insistente tremolo della sezione degli archi, da eseguire *sur la touche* (in tastiera).



Fig. 2, bb. 11-15, sezione archi.

La dimensione del ricordo presente in queste battute ci suggerisce un accostamento al primo episodio dell’egloga (in corsivo), introdotto dal

²³ Basti pensare al massiccio organico richiesto dai poemi sinfonici, come nel quasi contemporaneo *Also Sprach Zarathustra* (R. STRAUSS, *Also Sprach Zarathustra, op. 30*, Joseph Aibl, Frankfurt a.M. 1896).

CONTEZ, che anticipa la fuga delle ninfe (naiadi), paragonandole a un volo di cigni (vv. 25-31):

«*Que je coupais ici les creux roseaux domptés
Par le talent; quand, sur l'or glauque de lointaines
Verdures dédiant leur vigne à des fontaines,
Ondoie une blancheur animale au repos:
Et qu'au prélude lent où naissent les pipeaux,
Ce vol de cygnes, non ! De naïades se sauve
Ou plonge...»*

Le ninfe si salvano, dunque, in una prefigurazione degli eventi successivi, oppure *affondano* nella fitta e rigogliosa vegetazione, che si confonde con i loro capelli (*or glauque*). Tutto è sfumato nell'*heure fauve* e nella palude, che è sia nascondiglio ideale che luogo di smarrimento, e dove l'equilibrio è reso instabile dagli insistenti tremoli degli archi. È il fauno stesso che, in questi versi di una musicalità ondeggiante, allude al mito della creazione del flauto di Pan (*roseaux domptés*), e che sogna un lento preludio in cui nascono “i pifferi”: un altro passo denso di riferimenti musicali, dal quale il tema principale del *Prélude* sembrerebbe sgorgare naturalmente.

5. *La fuga delle ninfe*

La partitura si fa sempre più movimentata, mentre la tessitura armonica s’infittisce, arricchendosi di alterazioni che suggeriscono il passaggio alla tonalità di DO# minore (presenza della sensibile, SI#, al corno inglese). Nelle parti superiori la linea melodica è affidata all’oboe, dal timbro più cupo, che in una progressione di terzine è in contrappunto con il flauto. Questo contrasto, che produce un piacevole effetto armonico, introduce sulla “scena” le ninfe cacciate dal fauno. L’inserimento di quattro corni divisi (ovvero con due differenti linee melodiche), e del corno inglese, tradizionalmente associato al mondo epico e alle imprese di battaglia o di caccia, traduce scherzosamente l’inseguimento del fauno, che vede le ninfe svanire davanti ai suoi occhi.

Questa sezione, d’impianto “drammatico”, rimanda alle origini dell’*Après-midi* mallarmeano, inizialmente destinato al teatro,²⁴ delle quali rimane una traccia nei versi:

²⁴ «[...] je le fais absolument scénique, non possible au théâtre, mais *exigeant* le théâtre. Et cependant je veux conserver toute la poésie de mes œuvres lyriques, mon vers même, qui l’adapte au drame». *Lettre à Henri Cazalis, juin 1865*, in S. MALLARMÉ, *Œuvres Complètes*, cit., t. I, p. 678.

«Mon œil, trouant les joncs, dardait chaque encolure
 Immortelle, qui noie en l'onde sa brûlure
 Avec un cri de rage au ciel de la forêt ;
 Et le splendide bain de cheveux disparaît
 Dans les clartés et les frissons, ô piergeries !»

In queste prime 20 misure, benché la corrispondenza con i versi non sia marcata, si nota una perfetta trasposizione dei diversi *mood* del poema (meditativo, ironico, epico), della sua struttura (oscillazione tra realtà e ricordo, sogno), e dei suoi temi principali: la meditazione del fauno, sospeso tra rimpianto e dubbio, e la fuga delle ninfe; il canto, dunque la poesia, come strumento di de-realizzazione; la contrapposizione tra ideale e reale. Questa interpretazione ben si adatta alla funzione musicale del preludio, che ha il compito di presentare i diversi momenti della composizione che introduce, in questo caso dell'egloga.



Fig. 3, bb. 16-20, sezione fiati.

6. Ripresa del tema e ricerca del LA

La terza ripresa del tema, con variazione ritmica per aumentazione e sempre al flauto (b. 21), segna il passaggio dal 9/8 al 12/8 (tempo composto ternario in quattro movimenti).

Gli arabeschi dell'arpa, alla quale sono affidate terzine sempre più acute, conferiscono a questa sezione un carattere sognante e luminoso, in cui l'indicazione dinamica *légèrement et expressif* suggerisce un accostamento all'«*incarnat léger*» delle ninfe nei versi iniziali dell'egloga:



Fig. 4, bb. 21-22, Flauto solo.

Ces nymphes, je les veux perpétuer.
Si clair,
Leur incarnat léger, qu'il voltige dans l'air
Assoupi de sommeils touffus.
Aimais-je un rêve ?

Le due misure risolvono illusoriamente la loro tensione armonica in un trionfante, lungo accordo di LA a battuta 23 che, reminiscente del tema originario, lo abbassa di una terza maggiore:

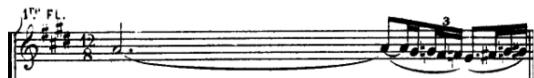


Fig. 5, b. 23, Flauto solo.

L'ingresso di questo accordo, che risolve ogni inquietudine tonale in «*un flot antique de lumière*», di breve durata, visto il passaggio subitaneo al 9/8 dell'incipit, richiama i vv. 32-34 dell'egloga:

Inerte, tout brûle dans l'heure fauve
Sans marquer par quel art détala
Trop d'hymen souhaité de qui cherche le la.

L'aspirazione alla fusione artistica tra poesia e musica è realizzata, nello spartito, per il tempo di un accordo di LA, sospensione temporanea su cui riposano i fragili equilibri tonali della composizione. Leggiamo “*hymen*” come connubio di due arti che s'incontrano, pur restando separate dalla stessa resistenza che le unisce, e che fa sì che entrambe siano in grado di influenzarsi vicendevolmente.²⁵ Connubio perfettamente realizzato nell'intersezione delle opere di Debussy e Mallarmé, le cui somiglianze nella concezione estetica sono già state sottolineate,²⁶ e che, auspichiamo, con

²⁵ Lettura già proposta da J.N. ILLOUZ, *L'Après-midi d'un faune et l'interprétation des arts*, cit., p. 4.

²⁶ Si veda S. JAROCINSKI, *Debussy. Impressionismo e simbolismo*, traduzione a cura di M.G. D'Alessandro, Disincanto, Fiesole 1980.

un'analisi più approfondita, rivelerà dei parallelismi strutturali nel processo compositivo dei due autori.

7. Conclusione

A nostro avviso, e alla luce dei principi che animavano l'estetica simbolista²⁷ riguardo la fusione artistica, non sarebbe produttivo rintracciare una corrispondenza univoca verso/battuta tra *L'Après-midi d'un faune* e il suo *Prélude*. Tuttavia, l'analisi dello spartito di Debussy potrebbe gettare luce su alcuni aspetti della poetica mallarmeana, che sarebbero equivalenti a dei procedimenti musicali; viceversa, lo spartito traduce in musica il processo versificatorio mallarmeano, conferendo una nuova rilevanza ai campi semantici, spesso opposti, sui quali gravita l'egloga (acqua e fuoco; bianco e rosso; donna e vegetazione; musica e poesia, ecc...).

L'opera di Debussy sembrerebbe, come aveva profetizzato Mallarmé, essere andata più lontana rispetto al testo al quale s'ispirava. Lo spartito ispirò la coreografia de *L'Après-midi d'un faune* realizzata dal ballerino Václav Niziinskij per i *Ballets Russes* del 1912, un vero capolavoro modernista all'insegna della fusione delle arti. La successiva fortuna del Fauno e la sua ricezione contemporanea dimostrano la popolarità di questo mito, che nasconde dei significati ancora da svelare.

Il simbolo è uno dei mezzi principali attraverso il quale l'artista tocca la sensibilità del pubblico, e sulla cui natura è stato a lungo dibattuto.²⁸ È proprio nel Simbolismo che si afferma il potere dell'artista di "suggerire" e ricreare la realtà attraverso la forma, e in particolare attraverso forme inedite di dialogo e corrispondenza fra le arti, che permangono nell'estetica e nella coscienza contemporanee.

Lasciamo aperti, in questa sede, molti quesiti, nella speranza di suscitare un interesse per un settore parzialmente sconosciuto, la cui esplorazione richiede sia competenze letterarie che musicologiche. Auspiciamo che l'analisi dell'intersezione del simbolo in poesia e musica possa portarci alla scoperta di un senso ulteriore, in cui la bellezza, prodotta da un'eccedenza di linguaggi e contenuti che si sovrappongono, dia all'umanesimo contemporaneo l'opportunità di vivere in una nuova forma.

²⁷ D.M. HERTZ, *The Tuning of the Word: The Musico-literary Poetics of the Symbolist Movement*, The Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1987, pp. 1-31.

²⁸ S. JAROCINSKI, *Debussy. Impressionismo e simbolismo*, cit., pp. 26-67.

ALESSANDRO VETULI *

«Con materna tenerezza»

Figure d'umanesimo in Giovanna Maria della Croce (1603-1673)

[...] essere qui è molto, perché sembra abbia bisogno
di noi tutto quello che è qui, l'effimero che
stranamente ci riguarda.

R.M. RILKE, *La nona elegia*.

1. Un canto alla creaturalità

Per riflettere sull'ipotetica fragilità o forza dell'idea d'umanesimo nella civiltà contemporanea, propongo qui d'utilizzare come lente di lettura uno dei più resistenti nuclei d'umanità della storia cristiana; la mistica infatti, costituisce da sempre una culla di vivibili mondi, una sorgente generativa e ancora attingibile di compiute visioni umane. Il percorso che seguiremo sarà dunque un percorso testuale, un breve viaggio negli scritti d'una delle più feconde, quanto ancora sconosciute, personalità della mistica italiana moderna: Giovanna Maria della Croce.

Monaca dell'Ordine di S. Chiara e donna di grande carisma, cui si deve la travagliata fondazione di ben due monasteri femminili nella provincia di Trento, Giovanna è autrice di un'officina letteraria di durata quasi quarantennale (1634-1672) che si sviluppa nella prolifica sperimentazione di vari generi della letteratura spirituale: dall'autobiografia agli undici libri delle *Rivelazioni*, dall'epistolario alle composizioni poetiche, fino al commento al *Cantico dei Cantici*. Due dati biografici appaiono fondamentali per comprendere il linguaggio che, come vedremo tra poco, traduce la sua spiritualità: l'esser figlia d'un padre pittore e l'avere un fratello violinista; tutto il sentire di suor Giovanna s'artcola infatti principalmente sul binario della sensibilità visiva e acustica, l'esperienza del divino procede per 'quadri viventi',¹

* Dottorando in "Contemporary Humanism", Università di Roma-LUMSA / Institut Catholique de Paris.

¹ Si veda A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Introduzione*, in GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Rivelazioni. Libro secondo e terzo a laude di Dio*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, Edizioni Del Galluzzo, Firenze 2006, p. XXVIII.

pannelli figurativi che ricordano le grandi visioni di Maria Maddalena de' Pazzi e Teresa d'Avila, una tra le sue più care guide. Quelle di Giovanna Maria sono «parole di sviserato amore»² che liquefanno l'anima «per il soverchio gaudio [...] in lachrime, fuocco, dolceze, estassi»,³ fioriscono in immagini quasi dipinte, si accordano alla «musica suave»⁴ delle gerarchie angeliche ed evocano i fluidi che simboleggiano nella tradizione spirituale, da Mechtild von Magdeburg a Mme Guyon, il «vivificante amore»⁵ di Dio: «[...] fu così grande il torente dela divina dolceça che sgorgò nel'anima mia che passò in tutte le vene del mio sangue [...].»⁶

Tra le pagine di questo «mistico libro»⁷ affiorano soltanto sottili, pallide venature di quella mistica seicentesca basata sulla dissoluzione ontologica e sullo svuotamento che sfocerà nell'*Annihilatio* quietista; così come rara è la lettura radicalizzata, cara ai discepoli della 'contemplazione oscura',⁸ delle tenebre che caratterizzano l'apofatismo di Dionigi Areopagita.⁹ Infrequente, se non assente, è parimenti quella sorta di 'anti-umanesimo' che contraddistingue la *vie mystique* della scuola cappuccina del *Grand Siècle* la quale filtra la figura di Francesco d'Assisi attraverso il Bonaventura dell'*Itinerarium mentis in Deum*, dei commenti al *Corpus Dyonisianum*, temperandola con la tradizione mistica renana e con le sue riletture carmelitane.¹⁰ Lo stesso 'anti-umanesimo' che nelle propaggini più estreme della mistica cappuccina settecentesca – si pensi a Veronica Giuliani o a Maria Maddalena Martinengo – si tradurrà nelle numerose pratiche di mortificazione corporale¹¹ che sul piano spirituale mireranno a distruggere l'*Egoitas*, riducendo il peso d'una mera concrezione di passioni terrene.

² *Rivelazioni*, III, 64, ivi, p. 239.

³ *Rivelazioni*, II, 58, ivi, p. 52.

⁴ *Vita*, I, XXII, 200, in GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Vita*, a cura di C. Leonardi, C. Andreolli, D. Leoni, Centro italiano di Studi Italiani sull'alto Medioevo, Spoleto 1995.

⁵ *Rivelazioni*, III, 70, in EAD., *Rivelazioni. Libro secondo e terzo*, cit., p. 242.

⁶ *Rivelazioni*, III, 214, ivi, p. 342.

⁷ *Rivelazioni*, II, 173, ivi, p. 124.

⁸ Cfr. S. STROPPO, *Sic arescit. Letteratura mistica del Seicento italiano*, Olschki, Firenze 1998, p. 88.

⁹ Le tracce più significative si concentrano probabilmente nel commento al *Cantico dei Cantici*; cfr. GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Rivelazioni. Libro settimo a laude di Dio, editio princeps* a cura di M.T. Casella Bise, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 71-73.

¹⁰ Rinvio a *La vie mystique chez les franciscains du dix-septième siècle. Florilège de figures mystiques de la réforme capucine*, vol. II, Florilèges et introduction par D. Tronc, Centre Saint-Jean-de-la-Croix, Mers-sur-Indre 2014. Sul contatto tra la scuola francese e gli spirituali italiani, si veda B. PAPÀSOGLI, *Gli spirituali italiani e il «Grand siècle»*, Edizioni Storia e Letteratura, Roma 1983.

¹¹ È evocativa in questo senso la comparazione suggerita da M. DA NEMBRO, *Due mistiche della Croce nel Settecento italiano*, «L'Italia Francescana», XXIV (1949), pp. 27-40; 92-97.

Al contrario di simili forme annichilative che richiamano idealmente i toni crepuscolari delle seicentesche ‘aurore barocche’,¹² quella di Giovanna Maria della Croce è una mistica ariosa e fulgida d’una tonalità «più pura delle stelle»;¹³ essa somiglia a una «sintilante et dorata aurora»¹⁴ traversata da «letizia filippina e *iucunditas umanistica*»,¹⁵ dalla gioia che ogni essere custodisce al proprio interno come una «picolissima luce».¹⁶ Se inoltre nella *via negationis* dionisiana le creature, al pari d’ogni realtà finita, sono concepite come una condizione necessaria ma non sufficiente per ascendere al divino – una «scala» di cui liberarsi dirà un’*auctoritas* quale Pier Matteo Petrucci¹⁷ –, per la monaca di Rovereto costituiscono invece una scala positiva essenziale e ineludibile per giungere all’unione col divino: «Tutte le cose create mi servivan per scala per unirmi a esso Dio: il sole, la luna, le stele, le aque, li uceli, le erbe, li fiori, li fruti, con il rimanente».¹⁸

Si tratta di un inno alla creaturalità d’«aurorale dolcezza»¹⁹ in cui riecheggia la lode francescana, una perfetta armonia tra suono e letizia entrambe manifestazioni d’un «Dio [...] tutto vocale»²⁰ di cui il cuore umano, assieme a tutti gli altri enti, reca una vibrazione sonora. Giovanna prega affinché tale risonanza venga liberata interamente, perché il finito abbandoni il rumore disordinante che ostacola il raccogliersi nell’agostiniano «intimo dell’anima»²¹ e prorompa nel canto che gli è connaturato; se infatti, come raffigura uno degli ‘iconismi’ della coeva *Musurgia universalis* di Kircher, la Creazione è stata fatta da Dio suonando l’organo,²² secondo Giovanna egli

¹² Si veda M. MAGGI, *Aurore barocche: concerto di arti sorelle*, Nino Aragno, Torino 2007.

¹³ *Rivelazioni*, II, 249, in GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Rivelazioni. Libro secondo e terzo*, cit., p. 167.

¹⁴ *Rivelazioni*, II, 175, ivi, p. 125.

¹⁵ Cfr. C. OSSOLA, *Giovanna Maria della Croce e i cammini della mistica*, «Forma sororum», XLVI (2009), p. 150.

¹⁶ *Rivelazioni*, III, 191, in GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Rivelazioni. Libro secondo e terzo*, cit., p. 326. Sul tema barocco della «piccola luce» come ‘interna aurora’, si veda M. MAGGI, *Aurore barocche*, cit., p. 10.

¹⁷ Cfr. *La Contemplazione mistica acquistata, in cui si sciogliono l’opposizioni contro a questa Orazione da Monsig. Pier Matteo Petrucci Vescovo di Iesi*, Presso Gio. Giacomo Hertz, Venetia 1682, p. 118.

¹⁸ *Vita*, I, IV, 24, in GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Vita*, cit., p. 25.

¹⁹ Cfr. C. OSSOLA, *Giovanna Maria della Croce*, cit., p. 151.

²⁰ *Rivelazioni*, III, 139, in GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Rivelazioni. Libro secondo e terzo*, cit., p. 365.

²¹ *Vita*, III, XXIII, 191, in EAD., *Vita*, cit., p. 402.

²² Cfr. *Iconismus XXIII. Harmonia nascentis mundi*, in A. KIRKCHER, *Musurgia universalis, sive ars magna consoni et dissoni*, t. II, Typis Ludovici Grignani, Romae 1650, p. 366. Per l’esame iconografico della tavola rinvio a L. WUIDAR, *L’angelo e il girasole. Conversazioni filosofico-musicali*, ESD, Bologna 2010, pp. 62-63.

da principio ha altresì «redento le anime, con note di tanta armonia»:²³ «O stela matutina del cuore paterno, iradia l'anima mia e fala tuta luce. O parola del Padre, fami tuta vocale [...]. Fa', amore, che risonino più li afeti unitivi che la voce, quali mi trasformino in te e mi facin un medesimo spirto seco».²⁴

Si tratta d'un linguaggio affettivo che in un ricchissimo universo simbolico collega il fenomeno mistico della *Jubilatio*²⁵ a immagini liquide e sonore, dell'umano rimette al centro la sua lieta scaturigine; la gioia nella tradizione spirituale denota difatti qualcosa che per sua natura non si può costringere in uno spazio rigido, poiché è esperienza dell'incontenibile e del trabocante. Sua prerogativa è dunque la fluidità che sgorga e dilata ogni confine così come fluido, trasparente, simile ad acqua, si presenta il corpo del mistico durante l'estasi nello stato di *liquefactio*: «Prendi il cuore liquefatto, / tutto aqua per amore».²⁶ Essendo del resto irruzione dell'ineffabile, pertanto inaccessibile alla parola verbale, la musica in quanto flusso melodico indipendente dalla partitura discorsiva sembra l'unico linguaggio efficace per poterla esprimere. Tuttavia suor Giovanna ne propone un altro umile, silenzioso, fondato sulla prossimità – è forse questo uno dei tratti più significativi di questi testi – e sul contatto: è il linguaggio dei gesti.

2. «*L'anima [...] incomincia ad alargare le mani*»

In una visione del 1642 l'autrice, rapita al cielo, tra l'immensità dei cori celesti vede la Vergine innalzarsi e intonare un canto solista talmente soave da far apparire «disonanti» tutte le altre melodie dell'Empireo. La scena, cristallizzata in un alone d'estatica afasia, ricorda da vicino quello stato di silente sospensione cosmica descritta dal *Protovangelo* di Giacomo (18,2):²⁷ l'unico movimento che introduce una cesura nella scena infrangendone l'immobilità è il simbolico 'levarsi' di Dio dal proprio seggio per rispondere mediante un atto di tenerezza:

²³ *Rivelazioni*, II, 77, in GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Rivelazioni. Libro secondo e terzo*, cit., p. 65. Ma il pensiero è profondamente barocco, si veda P. GOZZA, "Fiat sonus!": il Barocco come rappresentazione sonora del mondo, «Intersezioni», XXV (2005), pp. 237-269.

²⁴ *Vita*, III, XXXV, 286, in GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Vita*, cit., p. 449.

²⁵ Cfr. la voce *Jubilatio* in M. SANDAEUS, *Pro theologia mystica clavis, elucidarium, onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus Doctores Mystici, tum veteres, tum recentiores utuntur ad proprium suaे Disciplinae sensum paucis manifestum*, Ex Officina Gualteriana, Coloniae Agrippinae 1640, p. 259.

²⁶ *Rivelazioni*, III, 248, in GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Rivelazioni. Libro secondo e terzo*, cit., p. 271.

²⁷ Per la fortuna di tale immagine rinvio a C. OSSOLA, *Sospensione del tempo*, in *Il Simbolismo del Tempo*, a cura di E. Castelli, Cedam, Roma-Padova 1973, pp. 35-57.

Alora questa signora dele vergini [...] incominciò un canto da sé sola di tanta melodia ripieno che al principio di quelo ammutì tuti [...]. E tuti quelli beati stavano asorti et rapiti in lei, risguardando tuti all'insù verso lei. Ma che dico li santi, se quel grande Iddio alla voce di quella pareva languire di amore? Che però si levò, et con modo admirabile l'abraciò, et in un momento tuti fermò nel'empireo cielo a' loro seggi.²⁸

Ancora una volta la reazione dell'essere che sperimenta il giubilo non viene esplicata attraverso un linguaggio speculativo ma, giacché la felicità lo sovrabbonda, viene trasceso in affettuosa stretta. In questo senso la spiritualità di Giovanna può essere tranquillamente ricondotta all'immagine dell'avvolgimento; alla creatura non è richiesto alcun annientamento bensì di trasformare il proprio corpo in una parola performativa, come avviene nel semplice gesto d'aprire le braccia per lasciarsi assorbire dall'amore divino:

E mentre quel'umil anima si mi voleva gettar a piedi per adorarmi, io la presi abraciandola strettissimamente, e in quel'abraciamento l'asorbii tutta in me nela deità mia [...].²⁹

Sono pagine di mistica quotidiana che illuminano dall'interno il segreto dell'ordinario; fanno tornare il miracolo, l'etimologico *mirum-oculis* (ciò che può ancora meravigliare gli occhi in un'epoca come quella contemporanea ampiamente forgiata sul visuale), alla radice del tangibile che è quanto di più umano possediamo e che ci eleva proprio perché ancorati a terra. Quella di Giovanna Maria inoltre non è un'ardua e impenetrabile dottrina di teologia mistica come quella di certi spirituali seicenteschi, lei stessa preferisce parlare delle proprie carte definendole le «mie simplicità»;³⁰ la *simplicitas* francescana è il suo stemma, il *corpus* degli scritti è infatti costellato di posture festevoli quali il «bater le mani, saltare, dar cighi e cifoli»³¹ e d'immagini carnali: baci, carezze, allattamenti, le «manine» del bimbo Gesù che asciugano le lacrime del padre Giuseppe mostrando la vitalità d'una mistica del particolare fatta atto:

Rinvenne l'omo di Dio, il quale ancora stava abbracciato dall dolcissimo bambino Giesù, il quale con le sue sante e divine manine levava le lachrime che da li occhi piovevan all santo vechio [...].³²

²⁸ *Rivelazioni*, III, 208, in GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Rivelazioni. Libro secondo e terzo*, cit., p. 337.

²⁹ *Rivelazioni*, III, 65, ivi, p. 239.

³⁰ *Vita*, III, XXXVIII, 313, in GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Vita*, cit., p. 460.

³¹ *Vita*, I, XVIII, 159, ivi, p. 131.

³² *Rivelazioni*, II, 52, in EAD., *Rivelazioni. Libro secondo e terzo*, cit., p. 48.

Essa per giunta è sempre accompagnata dalle risa dei *parvuli*, dal loro infantile «veçegiare» che si rivela l'unico potere gentile in grado di rompere la rigida compostezza degli adulti;³³ i piccoli sono i soli a saper ancora esultare dell'essere, a conservare intatta una visione giocosa, allegra del mondo che lo sappia relativizzare aprendo il cuore all'inaspettato. L'*osculum amoris* tra lo Sposo e la Sposa s'incarna allora in quadri d'affettuosità familiare che hanno al centro un «impicolito Iddio»³⁴ che ama «pargolegiare»³⁵ con gli esseri; esso produce una catena di estasi che passano attraverso «segni di paza alegreza»³⁶ quali le «mani alla faccia» con cui il bambino scherza col genitore, «sguardi amorosi», baci filiali, sollevando in un turbine d'amore anche Giovanna:

Il santo bambino incominciò a veçegiare il vechio padre con gli braci al collo, et ora con le mani alla facia, ora lo rimirava con sguardi amorosi et secho ridendo. [...]. Quando echo [...] lo prese stretto e li diede un amoroso bacio. Et a questo l'anima serafica di Giuseppe fu dalle divine fiamme trasportata in amorosa estesi e in un punto fu introdotta in cielo, et il mio indegno spirito l'andava seguendo.³⁷

In siffatto ‘umanesimo della tenerezza’ anche la funzione delle labbra, organo comunicativo per eccellenza, viene riformulata: esse non servono tanto ad emettere parole che si disperdonano nello spazio locutorio – come pure ravviserà Giovanni Bona³⁸ – ma, ugualmente alle braccia, servono invece a proteggere, stringere delicatamente, circondando la totalità della persona amata legandola dentro di sé:

[...] le tue labra siano a guisa di corde rosse che mi leghin et stringano nell'anima tua, melio che non fecero le fasie dela mia diletta madre nel presepio».³⁹

³³ Sulla ripresa contemporanea di tale ‘potere gentile’, si veda I. GUANZINI, *Tenerezza. La rivoluzione del potere gentile*, Ponte alle Grazie, Milano 2017.

³⁴ *Rivelazioni*, X, 234, in GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Rivelazioni. Libro decimo a laude di Dio*, *editio princeps* a cura di M.T. Casella Bise, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009, p. 171.

³⁵ Cfr. ad esempio *Rivelazioni*, X, 557, ivi, p. 380.

³⁶ *Vita*, I, XVIII, 158, in EAD., *Vita*, cit., p. 131.

³⁷ *Rivelazioni*, II, 50, in EAD., *Rivelazioni. Libro secondo e terzo*, cit., p. 46.

³⁸ «Sed notandum, quod usus labiorum non tantum ad eloquium, sed etiam ad osculum est: consociant enim se mutuo osculantium labia». Cfr. G. BONA, *De divina psalmodia [...], tractatus historicus, symbolicus, asceticus. Sive Psallentis Ecclesiae harmonia*, cap. XVI, § IV, 2, in Id., *Opera omnia*, Sumptibus Henrici & Cornelii Verdussen, Bartholomæi Foppens, Joannis Baptistæ Verdussen, Antverpiæ 1694, p. 500.

³⁹ *Rivelazioni*, II, 65, in GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Rivelazioni. Libro secondo e terzo*, cit., p. 58.

3. Nella «pasta» del vivere

Nell'opera di Giovanna Maria, tutto il regno divino s'abbassa per umanizzarsi, quasi fosse un'universale *Kenosi* e del resto la mistica cristiana consiste precisamente in questo: nella cristificazione progressiva dell'uomo e nel suo finale aderire all'immagine del Creatore. Il Dio delle *Rivelazioni* è un Dio di misericordia, il «pio creditore» che sa quanto gli uomini «[...] mai haveranno tanto per pagar e comprar il cielo»⁴⁰ eppure sceglie continuamente di lasciarli liberi; vi è sempre un'alleanza indissolubile, una cooperazione creativa tra il divino e l'umano: «Christo: [...] io ho creato voi senza di voi, ma senza di voi non vi volio salvare, né darvi la vita eterna. Io vi ho creati liberi, e liberi vi volio, che così più risplendent le grandezze della mia misericordia».⁴¹

Così per esempio gli angeli, presenze costanti nelle visioni di Giovanna rappresentati secondo la tipica iconografia barocca, non sfilano esclusivamente in un tripudio di musica e colori;⁴² discendono al contrario – li mostra tali la trattistica coeva⁴³ – tra le faccende umane per farsi «governo universale dela tera»⁴⁴ seguendo il duplice, amoroso moto che Bossuet ha descritto nel suo *Sermon pour la Fête des Saints Anges Gardiens* (1659):

[...] la carità agisce attraverso due movimenti opposti [...]. Essa eleva gli uomini mortali dalla terra al cielo, dalla creatura al Creatore; all'opposto, muove gli spiriti celesti dal cielo alla terra, e dal Creatore alla creatura. La carità fa salire noi in alto, la stessa carità fa discendere loro [...].⁴⁵

In una visione dell'Epifania 1643, li ritroviamo a scortare il lungo viaggio dei Magi mentre si esibiscono in sfavillanti, siderali metamorfosi per 'abbassare' – gesto carico di potenza simbolica – la sacra stella ad altezza umana:

[...] apariva la radiante et risplendentissima stela, dentro della quale vi stavan tre angeli [...]. E li angeli facevano dimostrazioni gracieose dentro di quella: ora si facevano vedere in forma di un belissimo bambino, che pareva li volesse accarezzare, e facevan abasare la stela che pareva con li suoi ragi li richoprisse.⁴⁶

⁴⁰ *Rivelazioni*, III, 117, in ivi, p. 271.

⁴¹ *Rivelazioni*, III, 78, ivi, p. 248.

⁴² Cfr. *Vita*, III, XVII, 156-168, in EAD., *Vita*, cit., pp. 388-393.

⁴³ Per un *excursus* rinvio a *Gli Angeli Custodi. Storia e figure dell'«amico vero»*, trattati barocchi scelti e introdotti da C. Ossola, con un racconto e un apoloogo di N. Leskov, testi a cura di S. Ciliberti e G. Jori, nota bibliografica a cura di L. Bisello, Einaudi, Torino 2004.

⁴⁴ *Vita*, III, XVII, 161, in GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Vita*, cit., p. 390.

⁴⁵ Cito da J.-B. BOSSUET, *Discorso sugli Angeli Custodi*, a cura di C. Ossola, traduzione di N. Muschitiello, Pendragon, Bologna 2008, p. 77.

⁴⁶ *Rivelazioni*, III, 248, in GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Rivelazioni. Libro secondo e terzo*, cit., p. 372.



Francisco de Zurbarán, *Cristo e la Vergine nella casa di Nazareth*, 1640, Cleveland, The Cleveland Museum of Art.

E ancora, in una delle scene più belle – che richiama certi dipinti coevi come il *Cristo e la Vergine nella casa di Nazareth* di Zurbarán – gli angeli compaiono in veste di servitori domestici di Maria, mentre l'aiutano a svolgere «le cose necesarie dela casa»; li cogliamo, appassionati «amanti della natura umana»⁴⁷, tra pile di biancheria impegnati a smacchiare i panni del piccolo Gesù, per poi restituirli puliti e piegati:

[...] mentre lei si poneva in alcuna familiar acione, in particular nel lavar li pagni quando era picolino, et lei li disvolgeva, usiva da quegli panicelli tal fragrança suoavissima di odor celestiale che rapiva tutta la santissima madre mia alle cose celestiali, e in quel mentre venivan li angeli et con la benedictione loro facevan restar mondi li pagni. [...]. Acompagnandola a casa le facevan cortegio e le consegnavan li drapi candidi et odoriferi piegati.⁴⁸

⁴⁷ Tali sono per P. DE BARRY, *La Devozione agli Angeli*, tradotta dal Francese in Italiano da uno della medesima Compagnia, Per Alberto Pazzoni e Paolo Monti, In Milano & in Parma 1696, p. 1.

⁴⁸ *Rivelazioni*, III, 252, in GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Rivelazioni. Libro secondo e terzo*, cit., p. 375. Ma l'episodio richiama anche quello narrato dal Segneri per il monaco Vandergisilo; cfr. *Gli Angeli Custodi*, cit., p. 231.

Il lascito umanistico di Giovanna Maria della Croce e dei suoi testi è tutto qui, in siffatti «esercizi umili»⁴⁹ che riconciliano la gloria col quotidiano – discorso più che mai attuale su cui ultimamente sono tornati a insistere diversi pensatori contemporanei⁵⁰ – in un mondo sereno di vita comune e piccolezza, solidità composta di fasce, panni, gesti, tocchi. La strada suggerita dai testi che abbiamo finora esaminato mi sembra consista nel tornare a stringere lo spessore del reale – e quindi dell’umano – nella sua totalità, non sprecandone nemmeno una briciola; è significativo in tal senso che estasi, ratti, rapimenti delle figure evangeliche comincino – non infrequentemente – nel contatto con le cose. La vita divina, l’umanizzazione più profonda, potrebbe perciò non darsi nella *majestas* di quelle ‘coreografie’ teofaniche che tra tenebre e luce taborica accompagnano, dalla mistica bizantina in avanti, le epifanie dell’Indicibile; piuttosto, come direbbe Rilke, potrebbe offrirsi nel «semplice», nel naturale che «[...] come nostro vive, presso la mano e nello sguardo».⁵¹ La loro formulazione, ancora, non prende corpo unicamente in complessi contenuti metafisici, bensì nella ‘pasta’ del vivere, nella salda aderenza alla pesantezza che ci rende mortali come evoca il ricordo fermato dal biografo di Maria Maddalena de’ Pazzi che ritrae appunto una santa con ‘le mani in pasta’:

[...] quando avea le mani nella pasta, ella sentì sonare il segno d’andare a prender la Santissima Comunione: Per la qual cosa alzata sopra di se rimase in estasi, e [...], velocemente sbracciata, e con la pasta in mano si presentò al luogo [...].⁵²

Non dunque con in mano un oggetto liturgico quale potrebbe essere la Bibbia o l’Evangelo, né in ordinata postura orante, ma «velocemente sbracciata» e, come aggiungeranno le edizioni successive, lavando il «bucato», mangiando un «boccone» o bevendo un «bicchiere» d’acqua;⁵³ Maddalena

⁴⁹ *Rivelazioni*, III, 255, in GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Rivelazioni. Libro secondo e terzo*, cit., p. 376.

⁵⁰ Mi limito ai tre più recenti: J. TOLENTINO MENDONÇA, *La mistica dell’istante. Tempo e promessa*, Vita e Pensiero, Milano 2015; F. HADJADJ, *Resurrezione. Istruzioni per l’uso*, Ares, Milano 2017; J.M. ESQUIROL, *La resistenza intima. Saggio su una filosofia della prossimità*, Vita e Pensiero, Milano 2018.

⁵¹ «[...] das Einfache, [...] das von Geschlecht zu Geschlechtern / gestaltet, / also in Unsriges lebt, neben der Hand [...].» R.M. RILKE, *La nona elegia*, in Id., *Poesie (1907-1926)*, a cura di A. Lavagetto, Einaudi, Torino 2000, pp. 322-323.

⁵² Cfr. *Vita della Veneranda M. Suor Maria Maddalena de’ Pazzi fiorentina. Dell’Ordine Carmelitano Osser. nel Monast. di S. Maria degl’Angioli di Borgo S. Frediano di Firenze. Raccolta e descritta dal M.R. M. Vicenzo Puccini [...]*, Appr. i Giunti, In Firenze 1621, p. 62.

⁵³ Cfr. *Vita della beata Maria Maddalena de’ Pazzi vergine nobile fiorentina. Monaca nel Munistero di S. Maria degl’Angioli in Borgo San Fridiano di Firenze dell’ordine Carmelitano Osservante. Raccolta, e descritta dal Signor D. Vicenzo Puccini [...]. Ridotta in miglior ordine, con aggiunta di molte*

appare stabilmente, pienamente fondata nel sovrannaturale che dimora *neben der Hand*, nella sacralità del profano quanto del suo inesauribile mistero.

In un tempo come il nostro in cui la realtà perde sempre più di consistenza facendosi impalpabile, de-fatticizzata, può essere utile forse riprendere questi viatici di speranza per meditarli nella dimessa semplicità della «casa dell'anima»⁵⁴ cercando, come rammenterà Angelus Silesius, d'incontrare l'Invisibile nel qui e ora, nell'incommensurabile dono dell'abituale: «Andare e stare per amore, parlare cantare respirare [...]».⁵⁵

azioni virtuose, e mirabili, cavate da i Processi formati per la sua Canonizzazione, Nella Stamperia di Gio. Batista Landini, In Fiorenza 1639, pp. 133-134.

⁵⁴ *Vita*, II, XIII, 133, in GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Vita*, cit., p. 268.

⁵⁵ «Aus Liebe gehn und stehn, [...], atmen, reden, singen». Cfr. libro II, 254, *Das seraphinische Leben*, in A. SILESIUS, *Il pellegrino cherubico*, a cura di G. Fozzer e M. Vannini, San Paolo, Cinisello Balsamo 1989, p. 204.

#LevelUp

Giornate di orientamento Anno Accademico 2019-2020

- ◆ Sabato 11 maggio 2019
- ◆ Sabato 20 luglio 2019
- ◆ Sabato 14 settembre 2019

Ore 9.00 - Aula Magna
Università LUMSA
Borgo Sant'Angelo, 13
Roma

SCEGLI L'UNIVERSITÀ LUMSA

18 corsi di laurea e 40+ master

5 BUONI MOTIVI PER STUDIARE ALLA LUMSA:

- 1 Soddisfazione dei laureati più alta della media nazionale (95,9% vs 88,1%)
- 2 Un Ateneo internazionale con 5 double degree e studenti provenienti da 53 Paesi
- 3 Regolarità negli studi superiore alla media nazionale (67,1% vs 51,1%)
- 4 185 accordi internazionali con università europee e extra-europee
- 5 Oltre 1.040 stage e tirocini attivati ogni anno in 2.000 aziende/enti convenzionati



www.lumsa.it
orientamento.roma@lumsa.it
Tel. 06 68.42.21



Scan me

*Contemporary Humanism
Questioning an Idea: a Time of Fragility, a Time of Opportunity?*

Stefano Biancu, Benedetta Papasogli >> *Editoriale / Editorial*

Gianfranco Ravasi >> Interrogativi antropologici contemporanei

Claudio Rolle >> Una etapa de la lucha por la dignidad humana.

La Iglesia católica y los derechos humanos desde 1948 a 1978

Rodrigo Polanco >> The Latin American Theology as a Humanist

Proposal. A Liberation of the Non-Person

François Moog >> La contribution de l'éducation catholique

à la promotion d'un humanisme contemporain

Giuseppe Tognon >> Humanism. Reflections on an Eponymous Idea

Jérôme de Gramont >> Retour sur une vieille querelle.

L'anti-humanisme

Stefano Biancu >> Competing Paradigms. A Century of Humanism
and *homo symbolicus*

Federica Caccioppola >> Educazione alla Cittadinanza Globale.

Fragilità e potenzialità di un costrutto emergente

Jeyver Rodríguez >> Fragility, Vulnerability and Flourishing of All Beings

Domenico Cambria >> L'umano tra scrittura e lettura.

A partire dal pensiero di Jacques Derrida

Francesca Simeoni >> Fragilità e forza. Il paradosso dell'attenzione
in Simone Weil

Kamila Drapało >> On Plants and Jewels. Martha Nussbaum's
Vulnerability Approach

Maria Beatrice Venanzi >> Alla ricerca di un nuovo umanesimo.

Figure di consonanza tra Mallarmé e Debussy

Alessandro Vetuli >> «Con materna tenerezza». Figure d'umanesimo
in Giovanna Maria della Croce (1603-1673)



www.muneraonline.eu



facebook.com/muneraonline



twitter.com/muneraonline