

Adam Maksym Kopiec OFM
Pontificia Università Antonianum

LA CRITICA TEOLOGICA DELL'ODIERNO UMANESIMO LAICO. PARTE SECONDA

Sommario: Il testo è la continuazione della prima parte in cui è stato presentato l'attuale tentativo di formulare, ai tempi della crisi globale su diversi piani della vita sociale e individuale dell'uomo, un "nuovo umanesimo" del tutto laico e secolarizzato. In questa sede invece si cercherà di articolare ed esprimere la posizione dell'universo cristiano di fronte a tali proposte e di mettere in risalto gli elementi vulnerabili e pericolosamente riduttivi dell'umanesimo puramente laico ed immanente, alla luce della ragione e della fede. Inoltre si cercherà di aprire gli spazi all'eventuale elaborazione di un "nuovo umanesimo cristiano".

Parole chiave: umanesimo, post-modernità, nichilismo, immortalità, scienze.

Dopo aver presentato le caratteristiche e gli aspetti essenziali dell'umanesimo post-moderno, in questa parte lo scopo sarà in primo luogo quello di evidenziare i punti deboli, anzi di esplicitare i principi difficilmente accettabili razionalmente e dall'intelligenza teologica, sui quali gli sforzi dei pensatori contemporanei tendono a proporre diversi fondamenti del nuovo umanesimo. In tal modo la teologia svolge anche la sua missione e la vocazione critico–profetica nei confronti di tutto ciò che impedisce all'uomo di diventare pienamente uomo. In seguito, in modo sintetico senza azzardarci ad elaborare una proposta globale di nuovo umanesimo fondato sui valori cristiani, si cercherà di indicare soltanto alcune possibili linee di sviluppo che potranno essere oggetto di ulteriore indagine ed approfondimento teologico–antropologico per contribuire a creare una proposta affidabile ed accessibile all'uomo d'oggi.

1. L'insostenibilità interna dell'umanesimo immanente e la critica teologica

Ci aiuterà a formulare una critica teologico–antropologica all'umanesimo laico il breve trattato di T. Tosolini, già citato sopra, in cui l'autore evidenzia

i grandi rischi e i pericoli di questo genere di filosofia, richiamandosi ad esempio all'affermazione del filosofo giapponese F. Fukuyama che definisce il post- e il transumanesimo come "una delle idee più pericolose del mondo". Pertanto anche la teologia cristiana non può rimanere indifferente e disinteressata, ma dovrebbe esprimere il suo giudizio alla luce dei principi derivati dal dato rivelato. Tuttavia la sua critica, più che assumere la forma di una polemica o di un'accusa adirata nei confronti dei propugnatori di queste idee, da una parte vuole porre loro, sul piano dell'incontro-confronto, gli interrogativi inevitabili ed invalicabili e, dall'altra, offrire una proposta-risposta ragionevole alla luce della fede.

Dal punto di vista terminologico per definire il concetto di umanesimo laico, saranno usate anche altre espressioni: umanesimo scientifico, postumanesimo, transumanesimo, umanesimo del finito, le quali nelle loro varie espressioni e accezioni hanno un comune denominatore: la visione dell'uomo senza trascendenza.

1.1. Il finito può auto-fondarsi?

Di fronte all'umanesimo laico o secolare, nella sua ricerca della verità e dell'etica finalizzata al vero bene umano nei limiti del finito e dell'immanenza, risuona sempre attuale la domanda su come un principio di carattere finito possa avere un carattere universale se, per definizione, poiché inserito nelle condizioni dell'immanenza, sarà sempre sottoposto alla mutabilità, che prima o poi conduce al relativismo. In questo caso un principio universale cede sempre di fronte alla molteplicità delle culture, tradizioni, sistemi etici in cui ognuna crea i propri fondamenti antropologici, morali, religiosi per costruire una particolare società¹. Soprattutto sul piano etico² risuona sempre attuale la constatazione di C. M. Martini:

Ma un'etica del finito da sola è sufficiente? Costituisce l'orizzonte unico del senso della vita e del vero? Pare impresa senza sbocco fondare l'etico solo su se stesso, senza rinvio o collegamento ad un orizzonte globale e dunque al tema della verità (...) la questione dell'etica rinvia al problema della verità; forse si dà qui un segno delle serie difficoltà che investono il pensiero contemporaneo, proprio ad asserire che nulla può essere fondato e tutto può essere criticato³.

¹ Cfr. M.A. Kopiec, *Il Logos della fede. Tra ragione rivelazione linguaggio*, Roma 2014, 54–56.

² Interessante il saggio di R. Mordacci, *Alla ricerca delle morali perdute: l'etica nell'era delle neuroscienze*, in: P. Sequeri (ed.), *La tecnica e il senso. Oltre l'uomo?*, Milano 2015, 3–18.

³ C.M. Martini, *Dove trova il laico la luce del bene?*, in: C.M. Martini, U. Eco (ed.), *In cosa crede chi non crede?*, Roma 1996, 142–143.

Da ciò emerge la prima domanda: come il finito si può fondare su se stesso e sui principi stabiliti da esso stesso? Questa domanda deve essere considerata su diversi piani: ontologico, epistemologico, etico, esistenziale antropologico, ecc⁴.

1.2. Quale immortalità dell'umanesimo scientifico e del transumanesimo?

Secondo il postumanesimo e il transumanesimo, la morte in un imminente futuro, sarà solo un brutto ricordo o, nel caso specifico, il risultato di una scelta personale. Tuttavia sorgono delle domande che i pensatori di queste ideologie eludono o a cui non sono in grado di dare una risposta soddisfacente. Innanzitutto qual è il fine o il perché di questa spasmodica ricerca dell'immortalità? Per quale impellente motivo ci si accanisce per annientare la finitudine connaturale alla nostra creaturalità? Che cosa spaventa dell'inevitabilità della morte? Perché ci si vuole allontanare il più velocemente possibile dall'invecchiamento?⁵ E ancora: un'immortalità che inizia nel tempo non è forse – proprio per questo – destinata a cessare, a trasformarsi non tanto in un'eternità, che non ha né inizio né fine, quanto piuttosto in una semplice procrastinazione, in cui si cerca solo di ritardare il più possibile un inevitabile destino?⁶ Possono gli uomini usare la loro tecnologia per diventare post- o transumani – cioè qualcuno, o qualcosa, che umano non è più?⁷ A questa forma di immortalità fallace e irrealizzabile, proprio perché umana, non si potrebbe invece suggerire quell'eternità promessa a tutti coloro che credono in Cristo? La trasformazione della condizione umana non consisterebbe qui in un'estensione quantitativa della vita, quanto piuttosto in una trasformazione qualitativa dell'esistenza, in quella possibilità di diventare nuova creatura in Colui che si è fatto uno di noi. L'incarnazione di Cristo, infatti, assume su di sé – senza rigettarle o eliminarle – sia la finitudine che la mortalità umane, dimostrando così come esse non siano affatto delle carenze o delle imperfezioni da eliminare. Al contrario, l'uomo è salvato e redento proprio in quanto essere temporale, in modo che, paradossalmente, proprio accettando l'inevitabilità della morte, si affermi in maniera inequivocabile la bontà di Colui che ci ha chiamati ad esistere; siamo gli “esseri donati” a se stessi. Disprezzare il corpo e la nostra finitudine significa in effetti negare quella grazia che sostiene e redime la nostra condizione umana.

È la Parola fatta carne, e non la carne trasformata in dati digitali o informatici, che salva. È il Figlio dell'uomo morto e risorto, e non l'uomo disperso nei

⁴ G. Chimirri, *Teologia del nichilismo*, Milano–Udine 2012, 9–21.

⁵ A tal punto non ritorna di nuovo l'antico mito del *puer aeternus*? Cfr. P. Sequeri, *Contro gli idoli postmoderni*, Torino 2011, 15–22.

⁶ Cfr. T. Tosolini, *L'uomo oltre l'uomo*, 29–30.

⁷ Cfr. *ibidem*, 71.

labirinti genetici, tecno-biologici e virtuali, che ci introduce nell'eternità di Dio. Un'eternità colma di profondo ed inesauribile amore perché essa è fin d'ora e al contrario dell'immortalità ricercata dall'uomo per l'uomo, l'infinito rifluire in noi del tempo senza tempo di Dio⁸.

1.3. Quale fondamento e natura della dignità della persona umana e del senso del suo essere?

La trattazione e il confronto con le idee del postumanesimo ci conducono ad una delle questioni di maggior significato, ovvero alla sua innata dignità che lo distingue, sul piano ontologico, da qualsiasi altro essere. Nell'ottica transumanista la dignità umana è sempre legata e riferita al progresso tecno-scientifico. Innanzitutto la dignità rappresenterebbe un qualcosa che una persona transumana o postumana potrebbe tranquillamente possedere. Secondo Bostrom la dignità dell'essere umano interessa coloro che saranno tecnologicamente modificati, permettendo loro di percepire più chiaramente le opportunità esistenti per gli ulteriori progressi del genere umano⁹. “Miglioramento”, “perfettibilità”, “potenziamento”, “accrescimento”, “alterazione” sono dunque i vocaboli più ricorrenti nei transumanisti, che però contribuiscono purtroppo a declinare il discorso sulla dignità dell'essere umano. Infatti, in questi concetti non riecheggiano forse l'insoddisfazione, e perfino il rifiuto del valore dell'essere umano visto nella sua creaturelità e finitudine?¹⁰ Paradossalmente la non accettazione della propria impotenza toglie all'uomo la sua dignità vera e propria:

“Impotenza” non significa qui soltanto assenza di potenza, non poter fare, ma anche e soprattutto «poter non fare», poter non esercitare la propria potenza (...) Separato dalla sua impotenza, privato dell'esperienza di ciò che può non fare, l'uomo odierno si crede capace di tutto e ripete il suo gioviale «non c'è problema» e il suo irresponsabile «si può fare», proprio quando dovrebbe invece rendersi conto di essere consegnato in misura inaudita a forze e processi su cui ha perduto ogni controllo. Egli è diventato cieco non delle sue capacità, ma delle sue incapacità, non di ciò che può fare, ma di ciò che non può, o può non, fare¹¹.

⁸ Cfr. ibidem, 29–30. Nelle pagine 69–72 Tosolini dimostra la disumanità di una medicina rigenerativa che, cercando di sconfiggere la mortalità, provocherebbe la riprogrammazione e la riprogettazione della natura stessa dell'uomo, finendo per considerare l'uomo un *manufatto* della medicina. Di conseguenza la medicina rigenerativa tenderebbe a odiare, invece di accudire il corpo umano. L'eliminazione di ogni difetto porterebbe necessariamente alla *morte* del corpo del soggetto, perché il soggetto vivrebbe in un organismo totalmente artificiale, se non proprio virtuale. A tal punto, può la medicina, che per sua natura si occupa della salute delle persone, odiare il corpo tanto da ucciderlo?

⁹ Cfr. N. Bostrom, *In difesa della dignità postumana*, in: *Estropico. Visioni del futuro* [online], accesso: 15.12.2016, <<http://www.estropico.com/id170.htm>>.

¹⁰ Cfr. T. Tosolini, *L'uomo oltre l'uomo*, 34–38.

¹¹ G. Agamben, *Nudities*, Stanford 2011, 43–44.

Non si ravvisa forse l'emergere di quella subdola mentalità eugenetica e culturale che lede la verità fondamentale dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani? In realtà, il criterio di riferimento del concetto di "dignità" usato dai transumanisti viene individuato unicamente nella natura umana e nel suo corredo genetico, tecnologico, medico, robotico o informatico. Invece la prospettiva cristiana offre un altro criterio, più attento e rispettoso verso l'identità e la dignità di ogni persona considerata nella sua verità globale, cioè nella sua relazione essenziale con Dio, con l'uomo e con il mondo. Tale prospettiva permette di concepire la "dignità" come qualcosa che tutte le persone possiedono già da sempre e in maniera innata proprio perché volute dal Creatore, figlie dello stesso Padre celeste. La dignità umana, in questo caso, non è un qualcosa da "conquistare", "meritare", "guadagnare" o perfino "creare", ma semplicemente da "riconoscere" e per cui provare infinita "riconoscenza" nei confronti di Dio. Chi veramente può proporre una dignitosa visione dell'uomo e offrire un'autentica idea dell'umanesimo che sia all'altezza di ciò che l'uomo veramente è, non sono perciò i postumanisti che in maniera illusoria pensano di sostituirsi a Dio inventando l'"uomo del domani", ma coloro che già fin d'ora sono consapevoli della loro dignità, di quel "grande amore che ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio. E lo siamo veramente" (1Gv 3,1). La vera dignità dell'uomo deriva dall'amore con cui Dio ci ama e per il quale ha dato per noi il suo Figlio (Gv 3,16), un amore di cui i teorici transumanisti, nella loro lancinante ricerca di onnipotenza, nella loro strana nostalgia per il futuro, sembrano purtroppo destinati a essere tristemente ignari¹². Di fronte ai loro vuoti tentativi di auto-superarsi senza Dio e senza un'eternità trascendente, risuonano più che mai pertinenti le parole di B. Pascal:

Quando considero la breve durata della mia vita, assorbita nell'eternità che precede e che segue il piccolo spazio che occupo e che vedo inabissato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che m'ignorano, mi spavento, e mi stupisco di vedermi qui piuttosto che là, perché non c'è ragione che sia qui piuttosto che là, adesso piuttosto che allora (...) Il silenzio eterno degli spazi infiniti mi sgomenta¹³.

1.4. L'umanesimo laico e il mondo dei valori

Ponendo questa domanda, Tosolini tenta di descrivere che tipo di rapporto si costruisce tra il postumanesimo e i valori principali come la dimensione religiosa dell'uomo, la presenza del prossimo, il valore dell'amore. Proprio in qu-

¹² Cfr. T. Tosolini, *L'uomo oltre l'uomo*, 34–38.

¹³ B. Pascal, *Pensieri*, Bari 1941, nn. 205–206.

esto settore riemerge la filosofia dell'estropianesimo con cui la fede vuole entrare in contatto. L'obiettivo dell'estropianesimo, come si è visto, è quello dell'espansione e del progresso senza fine. Secondo More¹⁴ la *religione* esercita il ruolo di controllo sociale; inoltre essa offre una soluzione alla terribile realtà della morte, fornisce un modello di conforto per spiegare gli eventi incontrollabili della vita, opera come una specie di palliativo per coloro che sono deboli e abbandonati dalla società, ecc. Tuttavia il fenomeno della religione il cui traguardo è quello della comunione con un Essere ontologicamente e incolmabilmente superiore, va decisamente oltre le riduttive spiegazioni di More. Davanti alle proposte transumanistiche la prima cosa da chiedersi è: perché la religione, nelle sue antiche o nuove forme, continua ad essere esperita sia come un bisogno che come una scelta umana che va oltre e al di fuori delle situazioni da lui indicate? Ad eccezione del mondo nord-occidentale, la religione è la componente essenziale della stragrande maggioranza delle culture, civiltà, popoli, tradizioni, dove è pure notevole lo sviluppo economico, scientifico o tecnologico.

Quanto alla figura e alla presenza del *prossimo* che si esprime nell'atteggiamento di benevolenza nei suoi confronti, vanno di pari passo con la confidenza che dobbiamo nutrire in noi stessi. Gli altri sono fonte di valore, amicizia, cooperazione e piacere. In fin dei conti si tratta di massimizzare i benefici della nostra interazione con gli altri. Alla luce del Vangelo il prossimo e l'altro non svolgono il ruolo funzionale affinché l'"io" possa sentirsi realizzato e soddisfatto, ma costituisce il bene in se stesso, il dono in se stesso, anzi il dono maggiore che Dio abbia potuto dare all'individuo, ossia quello di riscoprire la bellezza, la bontà, il valore massimo ottenuto dal Creatore, in vista di cui si capisce che l'"io" esiste nella dialettica definita come "pro-esistenza", e non all'inverso. In altri termini Dio chiama l'"io", sì per se stesso, ma contemporaneamente perché sia il "fattore" necessario per cui l'altro possa raggiungere la sua pienezza.

Infine riguardo all'*amore*, secondo More, esso appartiene a quegli uomini primitivi che pensano ancora agli altri piuttosto che alla propria evoluzione continua. L'amore, nell'ottica transumanista, non è che perdita di concentrazione, rinuncia allo scopo di migliorare la propria esistenza, abbassamento del tenore di vita a livelli di coesistenza pre-transumanistici, sottomissione a volontà o potenza altrui. Di fronte a tali idee di More, Tosolini si chiede se qui non stiamo, ancora una volta, confondendo il "vero" con l'"esatto", il "mistero" con l'"assurdo", l'"esperienza" con l'"esperimento". Sicuramente non saranno la tecnica o la scienza ad aprire all'uomo la strada del senso e della salvezza: esse sono di per sé incapaci di generare alcuna significatività, per cui potranno solo

¹⁴ Cfr. M. More, *On Becoming Posthuman*, in: *Eserver.org – accessible writing* [online], accesso: 15.12.2016, <<http://eserver.org/courses/spring98/76101R/readings/becoming.html>>.

“liberarci” temporaneamente dal dolore della nostra finitudine, ma non introdurci nella “salvezza” che è opera di Dio che redime per sempre la nostra condizione umana. Di fronte all’inevitabile esperienza della morte, in quell’attimo ignoto del distacco estremo e unicamente abissale, quale mano desidereremmo ci chiudesse per l’ultima volta gli occhi? Quella dell’impassibile ragione scientifica o quella della consolante misericordia di Dio?

1.5. Il transumanesimo e la natura spirituale ed etica dell’uomo (l’anima, il corpo come oggetto)

Anche in campo etico, spirituale ed estetico, ritorna il termine “miglioramento”. Secondo Ida Ryuichi per “miglioramento” si intende un sistema di pensiero e di azione che oggettivizza la natura e la manipola a suo piacimento attraverso il sapere e la tecnologia, mentre per “corpo” si intende un mero accessorio della soggettività, null’altro che un semplice, oltre che imperfetto, marchingegno escogitato dalla natura mediante il quale il soggetto pensante esterna ed esprime se stesso. Questa impostazione comporta ovviamente la separazione tra il corpo e la mente. Secondo tale autrice, la domanda sul benessere dell’individuo e sulla sua felicità, sul piano etico, pare introdurre un principio utilitaristico¹⁵. È moralmente buono ciò che serve al miglioramento della natura fisica del soggetto. Tale principio porta al primato della bellezza corporale, alla dimensione estetica nel senso biologico del termine. L’estetica transumanista non è altro che il processo destinato ad aprirsi a scenari futuri, tutti da modellare e costruire, con l’ausilio delle più recenti e innovative tecnologie scientifiche. In effetti, la bellezza fisica equivale al bene. Invece la prospettiva cristiana non riduce il bello fisico-biologico al bene etico. La vera bellezza coincide con il bene morale. La bellezza, nel senso cristiano si esprime e si trasforma nella bontà, nella grazia, nella salvezza e soprattutto nell’amore, quell’amore che il cristianesimo riconosce in quanto manifestato sulla croce. La bellezza autentica e divino-umana si rivela in colui che si offre, nel segno paradossale del suo contrario, come “uomo dei dolori (...) davanti al quale ci si copre la faccia” (Is 53,3). Come scrive C.M. Martini:

La Bellezza è l’Amore crocifisso, rivelazione del cuore divino che ama: del Padre sorgente di ogni dono, del Figlio consegnato alla morte per amore nostro, dello Spirito che unisce Padre e Figlio e viene effuso sugli uomini per condurre i lontani da Dio negli abissi della carità divina¹⁶.

¹⁵ Cfr. I. Ryuichi, *Should We Improve Human Nature? An Interrogation from an Asian Perspective*, in: J. Savulescu, N. Bostrom (ed.), *Human Enhancement*, Oxford 2009, 59–70.

¹⁶ C. M. Martini, *Quale bellezza salverà il mondo? Lettera pastorale 1999–2000*, Milano 1999, 31.

Non è forse questa Bellezza – Amore che si manifesta ad ogni uomo che l’attende e la desidera, tanto da indurlo a dire con Pietro “Maestro è bello per noi essere qui” (Lc 9,33)? L’amore: una bellezza così assente dalle disquisizioni estetiche degli artisti transumanisti, eppure così vicina al cuore di tutti coloro che si perdono nel suo fascino, che si lasciano abbagliare dal suo splendore, che si inginocchiano¹⁷ con riverenza e stupore davanti al bene che salva¹⁸.

1.6. I sintomi e le conseguenze dell’umanesimo del finito

L’utopia dell’autonomia autoreferenziale e del postumanesimo.

La fede nell’auto-crearsi è risultata utopica e si è verificata la preoccupazione di Giovanni Paolo II. Infatti la tentazione di auto-prodursi si è trasformata in una minaccia ultra-pericolosa di fronte a cui si trova l’uomo dei nostri tempi, come aveva in qualche modo predetto Giovanni Paolo II, nella sua enciclica programmatica *Redemptor hominis*:

L’uomo d’oggi sembra essere sempre minacciato da ciò che produce, cioè dal risultato del lavoro delle sue mani e, ancor più, del lavoro del suo intelletto, delle tendenze della sua volontà. I frutti di questa multiforme attività dell’uomo, troppo presto e in modo spesso imprevedibile, sono non soltanto e non tanto oggetto di «alienazione», nel senso che vengono semplicemente tolti a colui che li ha prodotti; quanto, almeno parzialmente, in una cerchia conseguente e indiretta dei loro effetti, questi frutti si rivolgono contro l’uomo stesso. Essi sono, infatti, diretti, o possono esser diretti contro di lui. In questo sembra consistere l’atto principale del dramma dell’esistenza umana contemporanea, nella sua più larga ed universale dimensione. L’uomo, pertanto, vive sempre più nella paura. Egli teme che i suoi prodotti, naturalmente non tutti e non nella maggior parte, ma alcuni e proprio quelli che contengono una speciale porzione della sua genialità e della sua iniziativa, possano essere rivolti in modo radicale contro lui stesso; teme che possano diventare mezzi e strumenti di una inimmaginabile autodistruzione, di fronte alla quale tutti i cataclismi e le catastrofi della storia, che noi conosciamo, sembrano impallidire. Deve nascere, quindi, un interrogativo: per quale ragione questo potere, dato sin dall’inizio all’uomo, potere per il quale egli doveva dominare la terra, si rivolge contro lui stesso, provocando un comprensibile stato d’inquietudine, di cosciente o incosciente paura, di minaccia, che in vari modi si comunica a tutta la famiglia umana contemporanea e si manifesta sotto vari aspetti?

Questo stato di minaccia per l’uomo, da parte dei suoi prodotti, ha varie direzioni e vari gradi di intensità. Sembra che siamo sempre più consapevoli del fatto che

¹⁷ E. Hillesum, *Diario, 1941–1942*, Adelphi 2012.

¹⁸ Cfr. T. Tosolini, *L’uomo oltre l’uomo*, 110–112.

lo sfruttamento della terra, del pianeta su cui viviamo, esiga una razionale ed onesta pianificazione. Nello stesso tempo, tale sfruttamento per scopi non soltanto industriali, ma anche militari, lo sviluppo della tecnica non controllato né inquadrato in un piano a raggio universale ed autenticamente umanistico, portano spesso con sé la minaccia all'ambiente naturale dell'uomo, lo alienano nei suoi rapporti con la natura, lo distolgono da essa. L'uomo sembra spesso non percepire altri significati del suo ambiente naturale, ma solamente quelli che servono ai fini di un immediato uso e consumo. Invece, era volontà del Creatore che l'uomo comunicasse con la natura come «padrone» e «custode» intelligente e nobile, e non come «sfruttatore» e «distruttore» senza alcun riguardo¹⁹.

Quali sono le sindromi dell'uomo post-moderno? Secondo Fausto Scurpa la fluidità, la liquidità, la frivolezza (contro ogni spirito di serietà), la superficialità, il gioco, l'estetismo, cioè l'esasperata sensibilità verso la bellezza, l'apparenza (a discapito dell'etica), il narcisismo, il benessere materiale, la rassegnazione di stampo esistenzialista francese (l'assurdo di J.P. Sartre e di A. Camus), l'amore provvisorio ed effimero, l'instabilità, la malinconia, l'euforia del momento²⁰.

Un altro fenomeno frequente e morboso (anomalo, patologico, sproporzionato) del post-moderno d'oggi è la confusione tra la libertà e l'arbitrarietà. "Oggi si sperimenta una sorta di ostilità verso il trascendente percepito non come possibilità di comprensione del compimento dell'uomo ma come una sorta di vincolo al darsi di quella libertà che da umana, cioè incarnata e segnata dai limiti della creatura, si pensa come assoluta e incoercibile"²¹. Pertanto in nome della "libertà" e per difenderla bisogna respingere l'idea di Dio, che potrebbe porre dei limiti ad essa (Sartre).

2. L'umanesimo cristiano ovvero il cristianesimo "più che umano"

2.1. L'uomo "oltre l'uomo" in Dio

Quanto è stato detto in precedenza, ci spinge ad interrogarci: che cos'è l'uomo? L'uomo, per sua natura, è sempre in crisi in quanto essere costitutivamente problematico, essere del desiderio e della mancanza: "cor inquietum" (sant'Agostino), "vir desiderorum" (san Bonaventura), "complexio oppositorum" (N. Cusano), "homo viator" (G. Marcel), "errante" (M. Heidegger)²².

¹⁹ RH 15.

²⁰ Cfr. F. Scurpa, *Il soggetto umano in discussione*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 111-112.

²¹ P. Benanti, R. Vinebra, *Le nuove antropologie e la sfida alla dignità dell'uomo*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 26.

²² Cfr. F. Scurpa, *Il soggetto umano in discussione*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 105.

...nessuna epoca ha avuto, come l'attuale, concezioni così numerose e svariate dell'uomo. Mai come oggi le conoscenze sull'uomo sono state presentate in modo così insistente ed affascinante. Finora in nessun epoca, come in quella attuale, si è stati capaci di mostrare tali conoscenze in modo così rapido e accessibile. È anche vero, però, che nessuna epoca ha saputo meno della nostra che cosa sia l'uomo. Mai l'uomo ha assunto un aspetto così problematico come ai giorni nostri²³.

D'altra parte invece è indiscutibile che ogni essere umano ha il diritto e il dovere di conoscere se stesso e di accedere alla verità assoluta universale alla cui luce può comprendere se stesso. San Giovanni Paolo II, già nell'Introduzione alla *Fides et ratio*, si è espresso chiaramente:

Il monito «Conosci te stesso» [il detto attribuito a Socrate,] era scolpito sull'architrave del tempio di Delfi, a testimonianza di una verità basilare che deve essere assunta come regola minima da ogni uomo desideroso di distinguersi, in mezzo a tutto il creato, qualificandosi come «uomo» appunto in quanto «conoscitore di se stesso».

Un semplice sguardo alla storia antica (...) mostra con chiarezza come in diverse parti della terra, segnate da culture differenti, sorgano nello stesso tempo le domande di fondo che caratterizzano il percorso dell'esistenza umana: chi sono? Da dove vengo e dove vado? Perché la presenza del male? Cosa ci sarà dopo questa vita?²⁴

Già prima, al Concilio Vaticano II nel 1965, nella Dichiarazione *Nostra aetate* i padri conciliari erano d'accordo che:

gli uomini attendono dalle varie religioni la risposta circa gli oscuri enigmi della condizione umana che (...) turbano profondamente i cuori degli uomini: che cosa sia l'uomo, quale sia il senso e il fine della nostra vita, che cosa sia il bene e che cosa sia il peccato, quale origine e quale fine abbiano i dolori, quale sia la via per raggiungere la vera felicità, che cosa sia la morte, il giudizio e la retribuzione dopo la morte, infine che cosa sia quell'ultimo e ineffabile mistero che abbraccia la nostra esistenza, dal quale noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo.²⁵

Di fronte a queste domande non si può passare indifferenti e fingere che non ci riguardino. L'onestà verso se stessi, verso il proprio cuore e l'anima, non permettono di evitare tali interrogativi; sarebbe una grande ingiustizia e la di-

²³ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Bari 1985, 181; cit. da F. Scurpa, 107.

²⁴ FR 1.

²⁵ NA 1.

mostrazione di un atteggiamento vile. Il problema del senso, più di qualunque altra questione entra nei profondi strati del nostro essere, ci rimanda e ci apre a un orizzonte incommensurabilmente più grande. Infatti:

Il problema del senso della vita contiene in sé, implicitamente, in forma tacita, il problema di Dio: l'uomo è il luogo del problema di Dio (...) Non potremo dire nulla su Dio (affermare, negare, dubitare) se non nel tentativo di rispondere alla questione dell'uomo. Antropologia e teologia non sono la stessa cosa – Dio non è l'uomo e l'uomo non è Dio –, ma sono due realtà inscindibili, correlative, asimmetriche, in stretta unità della relazione²⁶.

2.2. La funzione e il servizio profetico del cristianesimo nei confronti degli umanesimi laici

Con Dio rivelatosi nel Verbo incarnato permane o crolla tutto: in Lui si manifesta il mistero dell'uomo. Anzi l'uomo percepisce se stesso come mistero, poiché è immagine di Dio – Mistero. Ogni umanesimo immanente svuota l'uomo di questa caratteristica: "essere mistero". Mistero non inteso come enigma, segreto, cosa occulta, ma come sacro. Il cristianesimo proclama la sacralità dell'essere umano che nessun valore mondano, storico, immanente gli può accordare. Alla luce della fede cristiana, il tema dell'umanesimo cristiano presuppone l'assunzione dell'ontologia dell'inesauribile, fondata nel mistero di Dio e dell'antropologia dell'insaziabile, radicata nel mistero (auto-trascendenza dell'uomo verso "il più" o "oltre" se stesso). Infatti esiste una misteriosa compatibilità tra il fatto che il mistero di Dio si rivela come inesauribile, ineffabile, insondabile, imperscrutabile e, dall'altra parte, il fatto che il mistero dell'uomo nella sua più intima costituzione si manifesta sempre come insaziabile, inappagabile, incontentabile, insoddisfatto ecc. Pertanto il cristianesimo sarà sempre una provocazione che stimola a intraprendere una via definitiva; o sì, o no: Dio o niente (R. Sarah). Il cristianesimo nel suo rapporto con qualsiasi umanesimo laico non può dialogare in modo da raggiungere il compromesso rinunciando allo stesso tempo al suo fondamento e alla sua identità che gli viene "concessa dall'alto, da fuori". Il cristianesimo, a differenza dei vari umanesimi laici, "si sottrae alla tentazione di enunciare un ennesimo progetto-uomo concreto. Non propone un'alternativa alle tante proposte, ma svolge rispetto ad esse una funzione critica che consiste nello specifico nell'ostacolare l'assolutizzazione di qualsiasi tipo di configurazione"²⁷ "elaborata" che assume la forma di una nuova ideologia. "Il cristianesimo apre addirittura, in maniera insuperabile, la pos-

²⁶ R. Piccinelli, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 18.

²⁷ F. Testaferri, *Un umanesimo "non umano": spunti di riflessione*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 69.

sibilità di un umanesimo non umano (...), come accettazione del mistero incomprendibile che noi chiamiamo Dio, proibisce all'uomo di volersi adeguatamente comprendere e plasmare da solo [secondo le] categorie intramondane”²⁸. In questa ottica “il cristianesimo condanna qualsiasi umanesimo che si renda assoluto, che voglia quindi, esplicitamente o implicitamente, chiudere all'uomo qualsiasi apertura per un altro concreto futuro e quindi per il futuro assoluto che è Dio”²⁹. Proclamando un umanesimo “non umano”, il cristianesimo indica Dio come misura dell'essere umano³⁰, della sua identità e della sua dignità; offre un umanesimo “più che umano” o “ultraumano” che evidenzia “la trascendenza dell'essere umano, ovvero la sua irriducibilità all'orizzonte del finito e degli eventi, la sua non dissoluzione nell'empirico (...) Fatto per Dio, quasi «fatto di Dio» per l'immagine che porta, l'uomo è colui che supera infinitamente se stesso. L'umanesimo della Chiesa è quello oltre misura umana che si impone contro infiniti riduttivismi e contro una banalizzazione”³¹ del mistero dell'uomo. “La Chiesa ha questo da dire: l'uomo è l'essere fatto di relazione, il senso profondo e ultimo del suo agire ed esistere sta nell'apertura al Dio trascendente. Fatti per Dio siamo nella fede dischiusi verso orizzonti grandi”³², ultra-mondani, infiniti ed eterni. Pertanto, il cristianesimo quanto più è chiaro, radicale, trasparente, fedele e conforme a Cristo, tanto più diventa interpellativo, profetico, utile all'umanità e nei confronti di un umanesimo senza Dio e senza uomo; anche se, d'altra parte, non nega né rifiuta niente di tutto ciò che c'è di buono, di vero, di sacro, di valore, nelle culture, nelle correnti di pensiero, nelle filosofie o nelle religioni ecc., ma lo purifica, perfeziona, include ed integra in una immagine dell'uomo aperto al Mistero insondabile, svolgendo così un servizio autentico e proficuo ad ogni uomo ed a tutta l'umanità.

Conclusion

Il percorso fin qui delineato ci ha mostrato chiaramente, innanzitutto nella prima parte, quanto illusori, fantasticati e irrazionali siano i progetti e i programmi del “nuovo umanesimo” di matrice radicalmente secolarizzata. Alla luce della ragione e della fede, nella loro unità, sembrano promettere all'uomo ciò che in effetti non possono realizzare. Proprio qui si rende palese la tragicità della civiltà contemporanea che crede di potersi creare da sola il paradiso entro i confini del finito. La critica teologica non si ferma solo a confutare le false

²⁸ K. Rahner, *Umanesimo cristiano*, in: *Nuovi saggi*, vol. 3, Roma 1969, 292; cit. da Testaferri, 69–70.

²⁹ K. Rahner, *Umanesimo cristiano*, 293; cit. da Testaferri, 70.

³⁰ F. Testaferri, *Un umanesimo “non umano”: spunti di riflessione*, 70.

³¹ *Ibidem*, 71.

³² *Ibidem*.

speranze del postumanesimo ma cerca, da parte sua, di creare le condizioni ragionevoli e illuminate dalla luce della fede per aiutare l'uomo a volgere lo sguardo verso l'alto, oltre se stesso ed a cercare la propria realizzazione, il compimento del suo essere in ciò che sta fuori di lui, che lo trascende. Offrendo all'uomo d'oggi tale orizzonte, vuole fargli comprendere che il vero essere uomo sta nell'"oltre", in quanto lo orienta verso Dio. Indubbiamente il problema non sarà risolvibile con un semplice, razionale discorso seppur fondato su validi argomenti. In realtà il problema di arrivare all'uomo d'oggi si imbatte ancora in un altro muro: quello dell'indifferentismo, del disinteresse, della convinzione di poter progettare la vita senza doversi rivolgere a Dio. Ecco il tema da riprendere e sviluppare nelle successive ricerche.

Riferimenti

- Agamben G., *Nudities*, Stanford 2011.
- Benanti P., Vinebra R., *Le nuove antropologie e la sfida alla dignità dell'uomo*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 20–36.
- Bostrom N., *In difesa della dignità postumana*, in: *Estropico. Visioni del futuro* [online], accesso: 15.12.2016, <<http://www.estropico.com/id170.htm>>.
- Chimirri G., *Teologia del nichilismo*, Milano–Udine 2012.
- Concilio Vaticano II, *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non-cristiane "Nostra aetate"*, EV 1/853–871.
- Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica "Fides et ratio"*, EV 17/1175–1399.
- Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica "Redemptor hominis"*, EV 6/1167–1268.
- Heidegger M., *Kant e il problema della metafisica*, Bari 1985.
- Hillesum E., *Diario, 1941–1942*, Adelphi 2012.
- Kopiec M.A., *Il Logos della fede. Tra ragione rivelazione linguaggio*, Roma 2014.
- Martini C.M., *Dove trova il laico la luce del bene?*, in: C.M. Martini, U. Eco (ed.), *In cosa crede chi non crede?*, Roma 1996, 142–143.
- Martini C.M., *Quale bellezza salverà il mondo? Lettera pastorale 1999–2000*, Milano 1999.
- Mordacci R., *Alla ricerca delle morali perdute: l'etica nell'era delle neuroscienze*, in: P. Sequeri (ed.), *La tecnica e il senso. Oltre l'uomo?*, Milano 2015, 3–18.
- More M., *On Becoming Posthuman*, in: *Eserver.org – accessible writing* [online], accesso: 15.12.2016, <<http://eserver.org/courses/spring98/76101R/readings/becoming.html>>.
- Pascal B., *Pensieri*, Bari 1941.
- Piccinelli R., *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 18–22.
- Rahner K., *Umanesimo cristiano*, in: *Nuovi saggi*, vol. 3, Roma 1969.
- Ryuichi I., *Should We Improve Human Nature? An Interrogation from an Asian Perspective*, in: J. Savulescu, N. Bostrom (ed.), *Human Enhancement*, Oxford 2009, 59–70.
- Sciurpa F., *Il soggetto umano in discussione*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 105–122.
- Sequeri P., *Contro gli idoli postmoderni*, Torino 2011.
- Testaferri F., *Un umanesimo "non umano": spunti di riflessione*, "Convivium Assisiense" 2 (2014), 67–72.
- Tosolini T., *L'uomo oltre l'uomo. Per una critica teologica a transumanesimo e post-umano*, Bologna 2015.

The current form of the postmodern civilization. The second part

Summary: In the article the Author carries on the matters concerning a phenomenon of a new humanism, showed the first part. He paid attention to the contemporary crisis in the global and individual dimension, the humanism absolutely laic and secularized, closed on every transcendent perspective. He showed us the Christian look on the matter of the new humanism. The answer the question of detail, he formed in the light of the faith and the intellect. He explained that the humanism exclusively laic and immanent, reduced dangerously the identity, the dignity and the ontological uniqueness of the human existence.

Key words: humanism, postmodernism, nihilism, immortality, science.

Aktualna kondycja cywilizacji postmodernistycznej. Część druga

Streszczenie: W artykule została podjęta problematyka przedstawiona w pierwszej części, w której opisano dzisiejszy fenomen stworzenia nowego humanizmu w dobie głębokiego kryzysu zarówno w wymiarze globalnym, jak i indywidualnym; humanizmu zupełnie laickiego i zsekularyzowanego, zamkniętego na jakąkolwiek perspektywę transcendentną. W tym tekście jest ukazane chrześcijańskie ujęcie i odpowiedź, w świetle wiary i rozumu, na owe niedające się utrzymać próby czysto laickiego i immanentnego humanizmu, który niebezpiecznie redukuje tożsamość, godność i ontologiczną wyjątkowość bytu ludzkiego.

Słowa kluczowe: humanizm, postmodernizm, nihilizm, nieśmiertelność, nauka.